سامي مكارم

الحلاّج

في ما وراء المعنى والخط واللون

طبعة جديدة
منقحة ومزيدة

RIAD EL-RAYYES BOOKS

سامي مكارم

الحلّاج

في ما وراء المعنى والخط واللون

طبعة جديدة
منقحة ومزيدة

رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

المحتويات

من هو الحلّاج ١١

تمهيد ١٣

الفصل الأول: حياته، مراحل وآثار ١٥

١ ــ من الطُّور إلى تُستَر ١٧

٢ ــ في البصرة ١٩

٣ ــ الحلّاج وحركتا الزنج والقرامطة ٢١

٤ ــ الرحلة الأولى والنقلة إلى بغداد ٣١

٥ ــ الرحلة الثانية ٣٧

٦ ــ عوداً إلى بغداد ٤٣

٧ ــ ويُتَّهم بالكفر ٤٧

٨ ــ الحلّاج الثائر ٥١

٩ ــ الحلّاج يُلاحق ويُضطهد ويُسجَن ٥٣

١٠ ــ ولكنه يواصل الرسالة ٥٥

١١ ــ الوزير حامد بن العباس يناصبه العداء ٥٩

١٢ ـ ويُمتحَن ابن عطاء في سبيله ٦٣
١٣ ـ ويحال الحلّاج على المحاكمة ٦٥
١٤ ـ مقتل الحلّاج ٧١
١٥ ـ ويختلف الفقهاء والعلماء في شرعية إعدامه ٨٩
١٦ ـ الحلّاج في العصر الحديث ٩٩

الفصل الثاني: دراسة توحيدية ١١٧
١ ـ نفحات من وحيه ١١٩
٢ ـ الحب والغيب، العقل وعالم الشهادة ١٢١
٣ ـ الستر والبوح ١٣٧
٤ ـ شطح المُحِبّ ١٤١
٥ ـ علم الحقيقة، حقيقة الحقيقة، حق الحقيقة ١٤٥
٦ ـ إبليس ١٤٧
٧ ـ الخلق بدوٌ للحق ١٥٣
٨ ـ اللاهوت والناسوت ١٥٩
٩ ـ الحرية والعبودية تتصارعان ١٦٣
١٠ ـ المعرفة انعدام الأبعاد ١٧٣
١١ ـ لا حلولية عند الحلّاج ١٨١
١٢ ـ عجلة الولادة ١٩١
المصادر والمراجع ٢٠٥
فهرس الأعلام ٢١٧

من هو الحلّاج

أخبرنا محمد بن علي بن الفتح: أنبأنا محمد بن الحسين النيسابوري قال: سمعت أبا العباس الرزّاز يقول: قال لي بعض أصحابنا: قلت لأبي العباس بن عطاء: ما تقول في الحسين بن منصور، فقال: ذاك مخدوم من الجن. قال فلما كان بعد سنة سألته عنه فقال: ذاك من حق. فقلت قد سألتك عنه قبل هذا فقلت مخدوم من الجن، وأنت الآن تقول هذا؟ نعم، ليس كل من صحبنا يبقى معنا فيمكننا أن نُشْرفه على الأحوال، وسألت عنه وأنت في بدء أمرك. وأما الآن، وقد تأكد الحال بيننا فالأمر فيه ما سمعت.

وقال محمد بن الحسين: سمعت إبراهيم بن محمد النصراباذي، وعوتب في شيء حكى عنه [أي عن

الحلّاج] في الروح، فقال لمن عاتبه: إن كان بعد النبيّين والصدّيقين موحد فهو الحلّاج.

أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي،
تاريخ الصوفية

سمعت عيسى بن يزول القزويني، وقد سأل أبا عبد الله بن خفيف، يقول: ما تعتقد في الحسين بن منصور؟ قال: أعتقد فيه أنه رجل من المسلمين فقط. فقال له: قد كفّره المشايخ وأكثر المسلمين. فقال: إن كان الذي كفّره يرى ما رأيته منه أنا في الحبس لم يكن توحيداً فليس في الدنيا توحيد.

ابن باكويه،
بداية حال الحسين بن منصور الحلّاج ونهايته

تمهيد

إنه لعِبءٌ يثقل حمله أن يتناول المرء هذه الظاهرة العرفانية الأدبية أبا المغيث الحسين بن منصور الحلّاج. فهو في توجّهاته المعرفية واستكشافاته اللدنية واستطلاعه للحق من خلال المسلك والتعبير اللذين يتجاوزان في مراميهما معانيَهما الحسية والعقلية إلى معانٍ يستنزلها لهما من الغيب جعل كثيراً من دارسيه يتباينون في إدراك توجّهه العرفاني وتذوّقه الصوفي.

من هنا كانت محاولتي هذه في دراسة الحلّاج. فما تركه لنا هذا العارف من آثار إنما يتعدّى منطق عالم الشهادة ويتجاوزه إلى مدلولات من ملكوت الغيب تنعكس شعشعانيتُها اللدنية عند من تناولوه بالدرس على صفحات تختلف في مدى لطافتها باختلاف التهيؤ العرفاني والاستعداد الذوقي والتحرر من كثافة

حجب الظلمة أو حجب النور المقرون بالظلمة أو حجب النور المحض، على حد تعبير صاحب مشكاة الأنوار[١]. ذلك ما حدا بي إلى كتابة هذا الكتاب علّني أستطيع به أن أشارك في إلقاء بعض الأضواء على هذا العارف الذي كان قمة من قمم التصوّف تلفّها سحب الغموض وتمنع الكثيرين من من رؤيتها على الحقيقة.

سامي مكارم

آذار، **١٩٨٩**

هوامش

(١) راجع أبا حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، حققها وقدّم لها الدكتور أبو العلا عفيفي، ص ٨٤ وما يلي.

الفصل الأول

حياته، مراحل وآثار

١

من الطُّور إلى تُستَر

قد يساعد القارىء على فهم هذا الصوفي العارف تذكيرُنا إياه ببعض المعالم البارزة في سيرة حياته[١]. فقد وُلد أبو المُغيث الحسين بن منصور حوالى سنة ٢٤٤هـ/٨٥٨م في قرية الطُّور الواقعة إلى الشمال الشرقي من مدينة البيضاء في مقاطعة فارس، وإلى الشمال من مدينة شيراز. وانتقل الحلّاج مع أسرته وهو ما زال حدثاً إلى واسط. ومن هناك انتقل إلى تُستر الواقعة على ضفاف نهر كارون حيث صحب سهل بن عبد الله التُستَريّ، أحد كبار الصوفية لمدة سنتين[٢].

وفي تسميته بالحلّاج أقوال. منها أن أباه كان يعمل في حلج القطن، وهو فصلُه عن الحَب، فَنُسب إلى ذلك. ومنها أنه سُمّي بحلّاج الأسرار لكشفه عن أسرار الموحّدين، ثم غلب عليه اسم الحلّاج. ومنها ما يطغى عليه طابع الخيال، وهو أنه سأل مرة، وهو في واسط، أحد الحلّاجين أن يعينه على بعض الأعمال، فلما رفض

الرجل القيام بما سأله بحجّةِ انشغاله بصنعته، وعده بأن يعينه في عمله إن هو نفّذ ما سأله. فلما عاد الرجل إلى حانوته وجد القطن محلوجاً كله. فسمّي الحسين بن منصور لذلك بالحلّاج(٣).

١٩

٢

في البصرة

ما لبث الحلّاج أن غادر تُستَر إلى البصرة ليصحب عمرو بن عثمان المكّي[٤] الذي ألبسه خرقة الصوفية[٥]. وفي البصرة تزوّج لحلّاج أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري، فأثار هذا لزواج خصومة بين شيخ الحلّاج وحميه. وقد عزا ابن باكويه هذه لخصومة إلى تنافس الشيخين الصوفيين على استخلاص الحلّاج، فقصد بغداد مستنصحاً المتصوف الكبير الشيخ أبا القاسم الجنيد بن محمد البغدادي الذي أشار عليه بالتصبّر والمداراة. وعاد الحلّاج بعد مدة إلى البصرة عازماً على العمل بنصيحة الشيخ الجنيد[٦].

٣

الحلّاج وحركتا الزنج والقرامطة

كنت أخت أم الحسين زوجِ الحلّاج متزوجةً أحد الكرنبائيين موالي بني مجاشع المتأثرين بالآراءِ الشيعية المتطرّفة. وقد أقام الحلّاج في بصرة بين ظهرانيهم في حيّ تميم من بني مجاشع حيث تسنّى له لاتصال بحركة الزنج التي كانت هذه القبيلة ومواليها على صلة بها[٧]. وربما ألقى ذلك ضوءاً على سبب الخلاف الذي نشأ حول حلّاج بين شيخه عمرو بن عثمان المكي وحميه أبي يعقوب لأقطع البصري. فقد يكون عمرو بن عثمان لم يرق له اتصالُ صهري أبي يعقوب الأقطع بهذه الحركة المتطرفة وعزا ذلك إلى تساهل أبي يعقوب. وهذا ما يفسّر ما أشار إليه ابن باكويه في غموض وهو أن خصومة الشيخين كانت نتيجة لتنافسهما على ستخلاص الحلّاج، إذ من المستبعد أن تكون هذه الخصومة ناتجةً من تحاسد أناني بين شيخين صوفيين كبيرين. وقد تكون خصومة عمرو بن عثمان المكي لأبي يعقوب الأقطع سبباً لمهاجمة أبي يعقوب لصهره الحلّاج في محاولةٍ منه لردّ أية تهمة قد تلصق به شخصياً ولغضبه على ما سبّبه له صهره من إحراج.

ليس غريباً أن يكون الحلّاج قد اتصل بحركة الزنج، خصوصاً إذا عرفنا أن حركة الزنج هذه(٨) كانت من العبيد والمستضعفين، سواء أكانوا زنجاً من أفريقيا، أم ربما من ذوي البشرة السوداء الهنود، أم من الفلاحين أهل البلاد. وإذا عُرفوا بالزنج فمن باب «تسمية الكل باسم البعض». وكان أرباب الإقطاع في شط العرب قد أجبروهم على العمل في إقطاعاتهم يحفرون الأرض المشبعة بالأملاح ويزيلون السباخ ويكدسونه لتصبح أراضي هؤلاء السادة صالحة للزراعة يستغلونها في جني المزيد من المال فالمزيد من الاستقواء على هؤلاء المساكين. وكانت شهوة هؤلاء السادة للمال قد زادتهم قسوةً واستبداداً، فأخذوا يلحقون بأولئكِ العبيد والمستضعفين ألواناً من الظلم والاضطهاد. كانوا يحرمونهم من المأوى فينامون في العراء، ويحرمونهم من الغذاء فلا يأكل الواحد منهم إلاّ حفنات زهيدة من السميدِ وحباتٍ قليلة من التمر. وكان هؤلاء المظلومون يعانون ما يعانون من بؤس وجوع وعري وإعياء، وينظرون إلى سادتهم الطغاة وما هم عليه من قسوةٍ وما يتمتّعون به من رغد، فيرسخ إيمان هؤلاء المستضعفين بحقهم في الحياة الكريمة وبحقهم في العدل والإنصاف فيشرئبون إلى الثورة.

ويجد هؤلاء المستضعفون المظلومون في علي بن محمد بن عبد الرحيم نصيراً لهم. وكان يلقّب بالبرقعي لبرقع كان يحجب به وجهه. وقد ولد قرب الريّ في قرية تُدعى وَرْزَنين لأبوين يعودان بنسبهما على الأرجح إلى قبيلتين عربيّتين هما عبد القيس من ناحية أبيه وأسد من ناحية أمه.

في تلك الأثناء كانت دعوة القرامطة الوثيقة الصلة بالإمام الإسماعيلي ناشطة قوية. ويتصل القرامطة أولاء بزعيم حركة الزنج

على يد رشيد القرمطي. وقد يكون هذا الاتصال أسفر عن مشاركةٍ في كثير من الأمور، إذ رُوي أن أصحاب البرقعي كانوا يؤدّون له يمين الولاء على الطريقة القرمطية. ولا غرابة في أن تتعاطف الحركتان، وكلتاهما تحارب الدولة العباسية وما تمثله من ظلم وعدوان، وها هو البرقعي صاحب الزنج يتخذ لنفسه نسباً علوياً يصله بعيسى بن زيد بن عباس بن علي زين العابدين، فتكتسب حركته مزيداً من الزخم. ويذكر الطبري أن كثيراً من أتباع البرقعي كانوا من أهل البحرين[٩]. ولمّا غُلِب على أمره انضم الكثير من هؤلاء الأتباع إلى زعيم القرامطة أبي سعيد الجنّابي فيساعدونه ويحرز نجاحاً باهراً، كما يلاحظ المستشرق الهولندي دي خويه (De Goeje)[١٠]. حتى إذا ما حلَّ العام ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م كان أبو سعيد قد سيطر على معظم البحرين وأخَذَ القطيف.

وكما يرجَّح أن الحلّاج اتصل بحركة الزنج، كذلك يرجّح أنه اتصل بحركة القرامطة. فعلاوة على ما ذكره ماسينيون من احتمال اتصال الحلّاج بأبي سعيد الجَنّابي[١١] زعيم القرامطة، من الملاحظ أن زيارة الحلّاج لخراسان والهند كانت في زمن سيطرة عائلة سومر الإسماعيلية على الحكم في ملتان في شمالي الهند[١٢]، هذه العائلة التي نرى أفرادها فيما بعد يقيمون صلاتٍ بدعوة التوحيد الدرزية الإسماعيلية. هذا ويجب ألا ننسى أن الحلّاج، عندما قبض عليه سنة ٣٠١هـ وحمل إلى بغداد وشهّر به، نودي عليه بأنه أحد دعاة القرامطة[١٣]. ومع أنه كان من السهل على العباسيين في ذلك الوقت أن يلصقوا تهمة الانتماء إلى القرامطة بمن يغضبون عليه، نظراً للعداء الذي كان قائماً بينهم وبين القرامطة، فإن إصرار العباسيين على القبض على هذا الصوفي دون غيره من المتصوفة

يشير إلى أنهم كانوا حقاً يتوجّسون خيفة منه ويعدّونه خطراً عليهم. وربما لم يكن اتهامهم إياه بالانتماء إلى القرامطة مجرد تهويل منهم. فسلوك الحلّاج ومنهجه الفكري وروحه الثورية ودعوته إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي كل ذلك كان مشابهاً لنهج القرامطة وروحهم الثورية واندفاعهم إلى تغيير النظم الاجتماعية والسياسية، ناهيك عن الصلة الوثيقة بين فكر الحلّاج والعقيدة الفاطمية الإسماعيلية والأخذ بضرورة التأويل والمعنى الباطني للتكليف زيادةً على المعنى الظاهر. وقد أثبت القاضي أبو علي المحسّن بن علي التنوخي في كتابه **نشوار المحاضرة**(١٤) جزءاً من رسالة للحلاّج إلى أحد مريديه تشير، إن صحّت نسبتها إلى الحلّاج، إلى انتمائه إلى الدعوة الفاطمية الإسماعيلية التي كان القرامطة في ذلك الوقت على صلة وثيقة بها. يرد في هذه الرسالة:

> وقد آن الآن أوانك للدولة الغرّاء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء. وأُذن للفئة الطاهرة مع قوة ضعفها في الخروج إلى خراسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه.

ومع ما كان عليه القاضي التنوخي من عداءٍ للحلاّج يظهر واضحاً في ما كتبه حوله ونسبه إليه، فإن هذه الرسالة (وقد تكون الرسالة السياسية الوحيدة التي انحدرت إلينا ونُسبت إلى الحلّاج)، تُظهر الحلّاج داعياً من دعاة الفاطميين. وهذا ما قد يفسّر تخليه عن جماعة الصوفية وعدم الانصياع لأوامرهم وقيام بعضهم بنقده ومهاجمته كحميه أبي يعقوب الأقطع وغيره من المتصوّفة. ومما هو جدير بالملاحظة أنه فيما كان الحلّاج يقوم بنشاطه الفكري في بلاد المشرق كانت الخلافة الفاطمية، كما يظهر من الرسالة، ترى النور

في بلاد المغرب.

غير أن لوي ماسينيون توصّل في دراساته إلى العجز عن إثبات انتماء الحلّاج أو عدم انتمائه إلى القرامطة[١٥]. فبعد أن أورد الحجج التي تشير إلى انتمائه إلى القرامطة أورد حججاً مضادة تُبعد إمكان انتمائه القرمطي. ذلك أن اتهامه بالقرمطية صُرف النظر عنه في محاكمته الثانية سنة ٣٠٩هـ، كما أن توقُّفَ ابن سُريج عن إدانته في محاكمته الأولى سنة ٣٠١هـ، وهو الخبير في شؤون القرامطة وشجونهم، دليل على أن الحلّاج لم يكن قرمطياً. أما اعتماد الحلّاج في بعض مؤلفاته على تفسير الإمام جعفر الصادق فلا يدل، في نظر ماسينيون، على تشيّع الحلّاج. إذ إن هذا التفسير قد اعتمده الحلّاج لمدلولاته الصوفية لا غير. ومع أن البخاري وغيره من علماء الحديث من أهل السنّة قد طعنوا بصحة الأحاديث التي تضمنها هذا التفسير فإن علماء من أهل السُّنّة آخرين، كابن عطاء والقاضي عياض وغيرهما، لم يطعنوا بصحتها. ومن الأدلة على عدم تشيّع الحلّاج في نظر ماسينيون إغفاله لفاطمة وابنيها وإبداله بهم الخواصّ من الأولياء، محرّفاً في ذلك الحديث الشيعي المعروف:

لمّا خلق الله آدم وحواء تبخترا في الجنة وقالا من أحسنُ منّا. فبينما هما كذلك إذ هما بصورة جارية لم يُرَ مثلها نور شعشاني يكاد يطفىء الأبصار. قالا: يا رب ما هذه. قال: صورة فاطمة سيدة نساء وُلدِك. قال: ما هذا التاج على رأسها. قال: علِيٌّ بعلُها. قال: فما القرطان. قال: ابناها، وُجد ذلك في غامض علمي قبل أن أخلقك بألفي عام[١٦].

أما المصطلحات القرمطية التي حفلت بها أقوال الحلّاج فإن استعماله لها يناقض، في رأي ماسينيون، استعمال القرامطة الذين أطلقوها للتعبير عن أفكارهم الفلسفية، في حين استعملها الحلّاج للتعبير عن توجهات صوفية محض. ويستخلص ماسينيون أن الحلّاج لو كان قرمطياً لما خرج في استعماله هذه المصطلحات عما درج عليه القرامطة.

غير أننا في دراستنا لحجج ماسينيون هذه نرى أنها لا تكفي لنفي كون الحلّاج قرمطياً. إذ مع أن الحلّاج عُرف بشطحاته الجريئة، فقد بقي حريصاً على النطق بأصول الإيمان والقيام بالعبادات والتمسك بالأركان. وهو في ذلك لا يناقض عقيدة أهل الباطن الذين، وإن قالوا بتأويل الدعائم الإسلامية والأخذ بالمعنى الباطن للشريعة، حرصوا على الممارسة الظاهرة لهذه الدعائم، وقد يكون ذلك مما جعل محاكميه في المحاكمة الثانية يصرفون النظر عن اتهامه بالانتماء إلى القرامطة، إذ لم يجدوا ما يثبت عليه هذه التهمة. وقد يكون ذلك أيضاً من الأسباب التي حدت بابن سريج قُبيل محاكمته الأولى أن يتوقف عن إدانته بتهمة الكفر، إذ لم يجد هو أيضاً دليلاً يثبت هذا الانتماء. والجدير بالتنويه هنا أنّ تعاليم الإسماعيلية، والقرامطة إسماعيليو العقيدة، توجب على المرء ممارسة الظاهر حرصاً على سلامة عقيدته وسلامته وسلامة العامة. فإذا كان الحلّاج إسماعيلياً أو حتى قرمطياً فإنه يتوجب عليه، خصوصاً وهو في محيط معادٍ للقرامطة ولأهل الباطن عموماً، أن يحرص على التمسك الشديد بظاهر الشريعة حفاظاً منه على باطنها. إذ لا يصح الباطن إلاّ بممارسة الظاهر.

هذا ويبدو أن الحلّاج كان معروفاً عند مريديه، أو على الأقل عند

بعضهم، بصلته الوثيقة بالباطنية مع حرصه الشديد على ممارسة ظاهر الشريعة. روى تلميذه أبو إسحق إبراهيم الحلواني قال:

> قلت له يوماً: يا شيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن. فقال: باطن الحق أو باطن الباطل؟ فبقيت متفكراً. فقال: أما باطن الحق فظاهره الشريعة، ومَن تحقق في ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره وظاهره أشنع من باطنه. فلا تشتغل به. فإنني أذكر لك شيئاً من تحقّقي في ظاهر الشريعة، ما تمذهبت بمذهب أحدٍ من الأئمة جملة. وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشدّه. وأنا الآن على ذلك(١٧).

فإذا تحققتْ نسبةُ هذا القول إلى الحلّاج، دلّ ذلك على معرفته بالباطنية ودفاعه عنها، وبالتالي أشار على الأقل إلى نظرةٍ إيجابية منه لها. وإذا لم تتحقق نسبة هذا القول إليه، دلّ ذلك أيضاً على أن تلميذه الحلواني، أو مَن روى هذا القول، إنما يقصد بروايته هذه إلى الدفاع عن الحلّاج من خلال الدفاع عن أهل الباطن إجمالاً. وهذا أيضاً يشير إلى علاقة الحلّاج بالباطنية.

أما شطحات الحلّاج فهي من قبيل الإفراط الصوفي في العشق. وقد دافع الغزالي فيما بعد عن هؤلاء الشاطحين بقوله:

> وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يحكى، فلما خفّ عنهم سكرهم ورُدُّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد(١٨).

أما استعمال الحلاّج للتفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق والمتضمن أحاديث يقرها بعض علماء الحديث من أهل السنّة فهو، وإن كان لا يثبت تشيّعه، لا يثبت عدم تشيُّعه أيضاً. ذلك أنه ليس من الضروري أن يعتمد الشيعة حتى ولا أهل الباطن منهم، على مصادر شيعية فقط أو على أحاديث لا يُقر بصحتها إلاّ الشيعة[١٩] لا سيما إذا نحن تذكرنا أن التصوف من نواحٍ كثيرةٍ ليس غريباً عن التشيّع.

أما فهم الحلاّج لحديث آدم فهو، وإن اختلف عن فهم الشيعة التقليدي له، لا يناقضه، كما يظن ماسينيون، وإنما يتضمنه ويحتويه، فتعبير «الخواصّ» الذي يستعمله الحلاّج بدلاً من فاطمة وبعلها وابنَيها لا يستثنيهم. فهُم الخواص أو على الأقل من خواص الخواص. ولذلك لا يُعدّ الحلاّج في تعبيره الصوفي هذا خارجاً عن الخط القرمطي وإن كان في تعبيره ليس صريح التشيّع. وقد يكون عدم صراحته بالتشيّع من قبيل التقيّة.

يبقى المضمون الصوفي لاستعمال الحلاّج للمصطلحات القرمطية. هنا أيضاً يمكننا أن نقول إن هذا الاستعمال، وإن كان مختلفاً عن الاستعمال القرمطي التقليدي لها، فهو غير مناقض. فالإسماعيلية، كما غيرهم من الشيعة، أمعتدلين كانوا أم غلاة، لم يُعرف عنهم أنهم كانوا معادين للمنحى الصوفي[٢٠]. لذلك لا يمكننا القول إن الحلاّج في استعماله لهذه المصطلحات في غير مضمونها المعروف كان مناقضاً للقرامطة، بل يمكننا القول إن إعطاءه المصطلحات القرمطية مضموناً صوفيّاً هو تطور في المفهوم الصوفي يقرّبه إلى القرامطة ولا يبعده عنهم.

انتحى الحلّاج إذاً في مفهومه منحى يختلف عن المنحى التقليدي للتصوف. فقد أصبح التصوف عنده جهاداً في سبيل إحقاق الحق ولم يعد مسلكاً فردياً بين المتصوف والله فحسب. إنه جهادٌ ضد الظلم والطغيان في النفس، وجهادٌ ضد الظلم والطغيان في المجتمع. وإذا كان الحلّاج قد مال إلى الحركات الثورية في وقته أو انضم إليها فإن ذلك يعود في بعض أسبابه إلى أن هذه الحركات كانت تمثل في ذلك الزمن الثورة على ظلم أصحاب السلطان وطغيانهم وفساد سياستهم للناس. فقام يجاهد الجهادَين. اشترى الله منه نفسَه ومالَه بأن له الجنّة[٢١]. ولكن أية جنة هي هذه التي اشتراها من الله بنفسه وماله؟ إنها التحقيق بالحق والتوحيد بالواحد الأحد. ولكن هذا التحقيق لا يحصل وهذا التوحيد لا يقوم إلاّ إذا سبقهما ترويض الجسد على احتمال الصعاب حتى لا تعود صعاباً، وعلى ترويض النفس على إفناء الأنا حتى تُستهلَك ناسوتيتُها في لاهوتيّة الله فيخلص بذلك جهاده في سبيل إحقاق الحق.

ذلك كان مفهومه للتصوف. استقى ذلك من مفهوم الجهاد في الإسلام ومن نظرته الثاقبة إلى التصوف ومن احتكاكه بهذه الحركات الثورية كحركة الزنج وحركة القرامطة. وربما نظر إلى بعض أصحاب البرقعي وغيرهم ممّن جيء بهم من شبه القارة الهندية فسمع منهم عن ترويض الأجساد والنفوس وعن بلوغ حكمائهم العرفان والحكمة والتحقق وعن إنكار للذات. فعزم على استقصاءِ الأمر بنفسه بالارتحال إلى مواطن هذه الحكمة والدرسِ والتحصيلِ من مصادر الحكمة والعرفان في هذا المشرق القصيّ. ولكن عليه في البدء أن يروّض جسده ويشحن نفسه بقوةٍ روحيةٍ تدفعه إلى المضي إلى غايته تلك.

٤

الرّحلة الأولى والنقلة إلى بغداد

ويرتحل الحلّاج أولاً إلى مكةَ حاجاً مجاوراً يمارس رياضةً روحيةً وجسدية عارمة. كان يجلس في حرم البيت ليلاً ونهاراً فلا يبرحه إلاّ للطهارةِ والطواف، ولا يحترز من الشمس ولا من المطر. وكان يؤتى إليه في العشاء بكوز ماءٍ وقرصٍ من أقراص مكة. ويصبح الصبح، وإذا بالقرص على رأس الكوز وقد شرب منه شربتين، شربةً قبل الطعام وشربةً بعده، وعضّ من القرص ثلاث عضاتٍ أو أربعاً من جوانبه، فيُحمَلُ الكوز وما تبقى من القرص. وكان في مرّات أخرى يصعد إلى جبل أبي قبيس ويجلس على صخرةٍ في الشمس والعرق يسيل منه على تلك الصخرة[٢٢]. كذلك روى أحد مريديه، وهو أحمد بن كوكب بن عمر الواسطي قال:

صحبت الحلّاج سبع سنين فما رأيته ذاق من الأدم سوى الملح والخلّ. ولم يكن عليه غير مرقعةٍ واحدة وكان على رأسه برنس. وكلما فُتِح عليه بإزار قبله

وآثر به. ولم ينم الليل أصلاً إلاّ سويعةً من النهار[٢٣].

ومع ما في هذه الرواية من احتمال المبالغة، فإنها تدلُّ على تقشف هذا العارف ترويضاً لجسده لكي يقوى على احتمال ما تبلغه روحه من قوة وعلى مماشاته لتوجهاتها وما تصل إليه من تحقق.

ويبقى في الحرم على رياضته تلك سنةً كاملة. ثم يقصد الأهواز حيث زهد في خرقة الصوفية وطرحها جانباً مبالغةً منه في الارتماء بكليته بين يدي الله. إنه لا يفهم التصوف زياً ولا يفهمه انعزالاً، وإنما يفهمه سعياً إلى المعرفة وجهاداً ضد النفس وحرباً على الظلم والاستبداد ودعوة إلى العدل وإحقاق الحق. ثم يغادر الأهواز بعد مدة إلى خراسان وما وراء النهر[٢٤] ليستمر في مجاهدته الروحية ورياضته الجسدية ودعوته مدة خمس سنوات عاد بعدها إلى الأهواز لينتقل منها بأهله إلى بغداد بدعوة من الوزير حمْد القنّائي. ويواصل في بغداد دعوته إلى الصلاح والإصلاح، ويجمع حوله عدداً من المريدين كبيراً، فعظم أمره بين الناس، وبخاصة بين الشيعة[٢٥] الذين كان ينظر الكثير منهم إلى الحركات الثورية كحركة القرامطة الناشطة في ذلك الحين نظرة ارتياح. وكان من نتيجة كثرة أتباعه من الشيعة أن توجّس بعض رؤسائهم خيفةً منه، كأبي سهل بن نوبخت[٢٦]، فانضموا إلى غيرهم من خصومه. واستغلّ هؤلاء الخصوم ما بلغه الحلّاج من شأو في التصوّف وما توصل إليه من منزلة روحية جعلاه صاحب كرامات، كثيراً ما كان ينظر إليها الناس على أنها خارقة للقوانين الطبيعية المعروفة[٢٧]، فأخذ خصومه يتقوّلون عليه الأقاويل وينسبون إليه السحر والشعوذة، وذلك قصد الإساءة إليه ونفي الكرامة عنه

وتشويه سمعته بين الناس وإضعاف تأثيره فيهم. واختلطت الروايات الصحيحة بالمنحولة وافترق الناس بين مصدّق بكراماته ومنكر لها[٢٨]. غير أن الحلّاج بقي صابراً ينفي عن نفسه الشعوذة ولا يدّعي أياً من الكرامات. حدّث طاهر بن أحمد التُستَري، وهو معاصر للحلّاج، فقال:

تعجبت من أمر الحلّاج فلم أزل أتتبع وأطلب الحِيَل وأتعلم النيرنجات لأقف على ما هو عليه، فدخلت يوماً من الأيام وسلّمت وجلست ساعة، ثم قال لي: يا طاهر، لا تتعنَّ، فإن الذي تراه وتسمعه من فعل الأشخاص لا من فعلي، لا تظنَّ أنه كرامة أو شعوذة. فصح عندي أنه كما يقول[٢٩].

وروى إبراهيم بن فاتك، وهو أحد مريديه، أن الحلّاج قال له:

«يا بني إن بعض الناس يشهدون عليَّ بالكفر، وبعضهم يشهدون لي بالولاية. والذين يشهدون عليَّ بالكفر أحب إليَّ وإلى الله من الذين يقرّون لي بالولاية». فقلت يا شيخ ولِمَ ذلك؟ فقال: «لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي. والذين يشهدون عليَّ بالكفر تعصباً لدينهم، ومن تعصّب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد». ثم قال لي: «وكيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صُلِبتُ وقُتلت وأحرقتُ؟ وذلك أسعد يوم من أيام عمري جميعاً». ثم قال لي: «لا تجلس واخرج في أمان الله»[٣٠].

وبقي الحلّاج قوياً في روحه، يواصل دعوته الإصلاحية ونقمته على الفساد وثورته على المفسدين. وتجمع حوله الأتباع وعظم خطره وخشي أولو الأمر جانبه. فعندما حجّ للمرة الثانية كان برفقته فيما يُروى أربع مئة من أتباعه[٣١]. إنها تظاهرة من المؤمنين به الناقمين على الفساد. فلقد استطاع هذا العارف أن يُدخِلَ في مريديه مفهوماً اجتماعياً يُعنى بإصلاح المجتمع عنايته بإصلاح الفرد، مما جعل كثيراً من أولي الأمر ينظرون إليه نظرة سخط وخوفٍ على مصالحهم وأطماعهم ومراكزهم. وتصل هذه التظاهرة إلى بيت الله. وكأن هؤلاء الأتباع والمريدين كانوا يقصدون من وراء ذلك أن يَنذروا أنفسهم لصاحب البيت في عصر تفشى فيه الفساد، وأن يُثبتوا ولاءهم لهذا الشيخ الشاب الذي كان يؤمن بأن الإصلاح الاجتماعي يجب أن يبدأ أولاً من الإصلاح النفسي، ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلاّ بعد إعداد الفرد وتهيئته جسدياً وروحياً معاً، وبأن التصوف الحق هو استهلاك ناسوتية الإنسان في لاهوتية الله، وبأن عامة الناس، وإن لم يستطيعوا استهلاك ناسوتيتهم كلها، بإمكانهم استهلاك بعض هذه الأنانية التي تثير البغضاء بين الناس. والبغضاء لا تُستهلك من قلوب الناس إلاّ إذا استُهلِك الجور والاستبداد والعبودية والاستغلال والطغيان. وبذلك أصبح التصوف لدى هذا العارف عملاً يتناول العامة كما يتناول الخاصة، وأصبح سعياً فردياً واجتماعياً على السواء. فالإنسان لا يمكنه فصل ذاته عن المجتمع. والحقُّ المطلق لا يُدرَك إلاّ بحجاب ناسوت هذا الحق. وناسوت هذا الحق لا يدرك إلاّ بإحقاق الحق، ذلك لأنه سر نوره اللاهوتي:

سبحان من أظهر ناسوتَهُ

سرَّ سنا لاهوته الثاقبِ[٣٢]

وهكذا كانت رسالة الحلّاج إحقاق الحق في الإنسان فرداً ومجتمعاً. وكأنها كانت في ذلك امتداداً لرسالة أبي ذر الغفاري الذي ضحّى بنفسه مجاهداً ضد الظلم والاستبداد وعانى ما عاناه من اضطهاد في سبيل العدل وإعلاء كلمة الله، وقضى وقد تحققت به نبوءة رسول الله: «رحم الله أبا ذر، يمشي وحده ويموت وحده ويُبعث وحده ويشهده عصابة من المؤمنين»[٣٣]. وكأن الحلّاج في مريديه الأربع مئة قصد إلى أن يعيد رسالة هذا الصحابي الثائر وقد انتهج نهجه.

٥

الرحلة الثانية

ويواصل الحلّاج سعيه المعرفي، فيغادر مكة في رحلة معرفية طويلة أخذته شرقاً إلى أبعد مما أخذته رحلته الأولى. ويصل الحلّاج إلى الهند وتركستان ثم يصعّد في نهر السند قاصداً مُلتان ثم كشمير، ويمضي في طريقه متوجهاً نحو الشمال الشرقي حتى يبلغ مدينة ماصين المعروفة كذلك بطُرفان، وهي التي تحدّد الأطراف الغربية للصين(٣٤). وكأنه في رحلته تلك كان يرمي إلى تحقيق روح الإسلام الحق بالانفتاح على العالم أجمع. فبعد أن فتح المسلمون ما فتحوا من أرض، وكانوا في فتوحاتهم منفتحين على معارف شعوب هذه البلدان وحضاراتهم، جاء دوره في مواصلة هذا الانفتاح أو الفتح الآخر، فتحِ العقول والمدارك. فمضى في فتحه ذاك علّه يستطيع بالتفاعل المعرفي أن ينطلق بتوجهاته وتطلعاته إلى تحقيق ما يصبو إليه من عرفان. وقد تعلّم في هذه الرحلة كثيراً من العلوم واكتسب كثيراً من المعرفة وازداد تعمقاً في الحقائق. وذلك من خلال تعرّفه بمسالك الحكمة في كلٍّ من الهند والصين، وربما

في ما بينهما من مواطن العرفان التي تصل هذين البلدين حيث مشارق أنوار الحكمة والعلم اللدني. وقد يكون في رحلته تلك اطّلع على رياضات اليوغا التي تساعد السالك طريقَ الحقيقة على التحقق والعرفان. فقد روى مريد من مريديه هو إبراهيم بن فاتك أنه دخل يوماً على الحلّاج في بيته على غفلة منه فرآه قائماً على هامة رأسه وهو يبتهل. فلما أحسّ به قعد مستوياً ودعاه إلى الدخول، وإذا عيناه كشعلتَي نار[٣٥]. ونحن إذا ما استعرضنا ما رُوي عن الحلّاج، مع ما في بعض الروايات من تحاملٍ عليه وعداءٍ وجهل لتوجهات المتصوفة وأعمالهم، نرى ما كان يبذله هذا الصوفي من مجهود في سبيل الوصول إلى المعرفة اللدنية والاطلاع على الطرق العرفانية والتوجهات الصوفية. وقد يكون ما روي عنه أنه يبغي من رحلته إلى الهند تعلُّم السحر ليدعو به الناس هناك إلى الله[٣٦] هو من قبيل إخفاء مقصده المعرفي الحقيقي. فالعامة لا تتقبل أن يتعلم المسلم الحقيقة الإلهية من غير المسلم.

أنشأ الحلّاج في رحلته هذه صلاتٍ وثيقةً بأهالي المناطق التي زارها. ويذكر ابن باكويه عن حَمْد بن الحلّاج أن الحلّاج بعد عودته إلى بغداد كان يتلقّى الرسائل من هذه البلدان. فكان أهل الهند يلقّبونه بالمغيث، وأهل ماصين وتركستان بالـمُقيت، وأهل خراسان بالمميّز، وأهل فارس بأبي عبد الله الزاهد، وأهل خوزستان بالشيخ حلّاج الأسرار، كما كان في بغداد من يلقّبه بالمصطلم، وفي البصرة من يدعوه بالـمُجيب[٣٧]. وإن دلّت هذه الألقاب على شيء فإنما تدل على المكانة العالية التي كان يتمتع بها هذا العارف عند هذه الأقوام. فهو عند أهل خراسان مميَّزٌ مميِّز يميّز الحق من الباطل ويفرّق النور من الظلمة ويتّبع فصل الخطاب. وهو لأهل خوزستان يحلج الأسرار المعرفية حلج القطن عن الـحَب. وهو

لأهل فارس زاهد في كل ما تتطلبه «الأنا» في الحياة الدنيا والحياة الأخرى، قد فني عن ذاته ليصطلم، كما نظر إليه مريدوه في بغداد، بنار الشوق والحب اصطلام الفراشة بنار السراج. وهو المجيب للحق لا غير، كما لقبه تلاميذه في البصرة، ومغيث الناس من الوقوع في شَرَك ضلال النفس والدوران في فلك وهْم «الأنا»، كما نظر إليه أهل الهند، يقيت(٣٨) على الناس بقُوْتِه الروحاني، أي يقتدر عليهم بعرفانه وتحققه فيتّبعونه لهدايته لهم إلى الحق، كما دعاه أهل ماصين وتركستان، فإذا هو المقيت الحقيقي، أي المقتدر، لا مَن تلقب بلقب المقتدر من الخلفاء العباسيين، هذا الخليفة الذي سيتخذه بعد قليل خصماً له فيسجنه ثم يأمر بقتله شر قتلة. وبعد، فهل توجد صلة بين لقبي المقيت والمغيث وغيرهما وبعض الألقاب التي يطلقها الهندوسيون والبوذيون عادةً على حكمائهم، كلقب شنكرا (Shankara) أي المخلّص المغيث للبشرية؟ هذا ومما هو جدير بالملاحظة أن لقب الحلّاج ذاته، ومعناه الحرفي هو الذي يفصل القطن عن الحَبّ، يطابق المفهوم الهندوسي للمعلّم (guru) الذي يفصل بين ما هو حقيقي وما هو وهم، مع أن هذا اللقب ربما يكون قد أطلق على الحلّاج في وقت مبكّر. مهما يكن من أمر فإن هذه الألقاب التي لقّبه بها أهل الهند والصين وتركستان وخراسان وغيرهم لتشير إلى هذه الصلة الروحية الوثيقة التي ربطت التوجه العرفاني الأحدي في المشرق بتوجهات هذا الصوفي الإسلامي العارف وغيره من المتصوفة نتيجةً للاحتكاك العرفاني المسلكي من خلال الرحلات المعرفية المتبادلة.

هنا يخطر سؤال: كيف كان الحلّاج وأهل الصين والهند وتركستان وخراسان وغيرها يتخاطبون ويتراسلون؟ يجيب ماسينيون أن ذلك كان يتم بمساعدة مترجمين من الترك

الأوغوريين المانويين من طبقة الكتّاب الذين كانوا يتكلمون اللغة الصغدية ويأتون من سمرقند وپايقند وكيش[٣٩]. غير أن هذا الجواب قد لا يكون صحيحاً كلياً. ذلك لأن ما كان يتخاطب به هؤلاء الحكماء كان يتضمن كثيراً من الحقائق العرفانية التي لم يكن هؤلاء التراجمة يفهمونها ويستوعبونها ليترجموها. كما كان محظوراً إفشاؤها لمثل هؤلاء الناس من الكتّاب الذين لم يكونوا مهيّئين بالضرورة لحضور مجالس الحكمة التي كانت تُعقد بين هؤلاء الحكماء. إذاً كان لا بد من وسائل أُخرى غير كتبة الترك الأوغوريين المانويين أولاء، بخاصةٍ أن في الهند طرقاً أخرى للمخاطبة العرفانية بين الحكماء. فقد عاش في الهند منذ آلاف السنين حكيم يدعى ماهاريشي پتانجلي (Maharishi Patanjali) الذي أسس مناهج اليوغا، وهي طرق ووسائل للاختبار العرفاني والتوصل إلى حالات من الوعي تفوق في سموّها حالات الإنسان العادي، وذلك بغية الوصول إلى إشراق العرفان الأصيل عليه. ويخبرنا ماهاريشي پتانجلي عن وجود قدرات في الإنسان تفوق قدراته العادية. وتدعى هذه القدرات الخارقة في السنسيكريتية «ڤيبهوتي» (Vibhutis) أو «سيدهي» (Sidhis). ويكتسبها المريد من خلال ممارسته لصيغةٍ عرفانية معينة تُدعى «سوترا» (Sutra). وهذه الخوارق إنما تنفتح للسالكِ طريقَ الإشراق العرفاني انفتاحاً تلقائياً كلما تقدم في طريق العرفان. ولكي تنفتح له هذه الخوارق يجب أن تتوفّر فيه ثلاثة معطيات هي: ثبات العقل، ويطلق عليه في السنسيكريتية دهارانا (Dharana)؛ والتأمل، أي استمرار العقل في مجرى واحد، ويعرف باسم دهيانا (Dhyana)؛ وحالة الوعي الصافي وتعرف باسم سمادهي (Samadhi). وهذه الحالة تحصل للعارف إذا تجاوز الوظائف الفكرية المرتبطة بالحسّ والمنطق والذاكرة والإرادة. فإذا ما وجدت هذه الأمور الثلاثة عند العارف

في آن واحد فإنه يبلغ السيطرة الكلية على كل شيء، وهذا ما يسمّى في السنسيكريتية «سَمْيانا» (Samyana) (وهي كلمة مركبة من كلمتين: Sam أي الكلّ، وYana أي السيطرة). من هنا مقدرة العارف على القيام بأعمال خارقة. ومن هذه الخوارق الكثيرة المشيُ في الهواء، والوصول إلى حالات من الإدراك الراقي المتطور، ومعرفة الماضي والمستقبل، وقراءة الأفكار، والتخاطر المتطور، والتخاطب بغير وسيلة لغوية، والاختفاء عن الأنظار، والسيطرة على العناصر الطبيعية كأن يتعاظم جسد العارف أو يتضاءل أو أن يستحضر أجساماً معينة، والظهور في أماكن مختلفة في آن واحد[٤٠]. أفلا يمكن الحلّاج أن يكون إذاً تخاطب هو وحكماء الهند والصين وتركستان وخراسان وغيرها من البلاد من خلال بعض هذه القدرات؟ بخاصة أنه روي عنه جملةٌ من الأخبار تنبئ عن ممارسته لكثير من الخوارق[٤١]. وهل أن لقبه (مُقيت)، أي المقتدر، الذي أطلقه عليه أهل تركستان وماصين يرجع في بعض أسبابه إلى قيامه بمثل هذه الأمور؟

لقد كان لهذه الرحلة المشرقية أثر في الحلّاج عميق. ففي هذه الحقبة من حياته، بدءاً من رحلته هذه حتى إعدامه، توصّل هذا الصوفي العارف إلى التحقق بالوحدة الإلهية التي لا يتأتى للمرء أن يحقّق ذاته بها إلاّ من خلال هذا الشوق الإلهي وهذا الوجد وهذا الحب، فيتخلّى عن أنائيته مصدر الظلمة والعدم والجهل والعذاب. فالحب العارم الشاملُ لكلٍّ حبّ آخر والماحق لكل تعبير عن وهم جزئية البدو ولكل شيء في الوجود الحسيّ الموهوم هو الحياة كل الحياة، وهو الذي جعل هذا العاشق، وهو يصعّد في مراحل العرفان والتوحيد مرحلة مرحلة، أن يقول مخاطباً الحقّ:

يا عينَ عينِ وجودي يا مدى هممي
يا منطقي وعباراتي وإيمائي
يا كلَّ كلّي ويا سمعي ويا بصري
يا جملتي وتباعيضي وأجزائي
يا كلَّ كلّي وكلُّ الكل ملتبسٌ
وكلُّ كلِّك ملبوس بمعنائي[٤٢]

هذا الحب الإلهي هو سرّ كل تجدد أو «نَورَزة»، على حدّ تعبير الحلّاج. فقد روى تلميذه إبراهيم بن فاتك[٤٣] أن الحلّاج سمع ذات يوم وهو في نهاوند صوت البوق، فقال: «أيّ شيءٍ هذا؟» فأجاب ابن فاتك قائلاً: «يوم النيروز» (اليوم الأول من السنة الجديدة) فتأوه الحلّاج وقال: «متى نُنورز». فسأله ابن فاتك: «متى تعني»، قال: «يوم أُصلَب»[٤٤]. وهذا الحب هو الذي حدا بالحلّاج أن يجاهد في سبيله غير هائبٍ الموت، بل مستعجلاً إياه في سبيل هذا الحق ونابذاً من أجله كل حذر. وعندما عُلِّق الحلّاج على الصليب وهو حيّ في بغداد ليُصلب صلب الاشتهار لمدة ثلاثة أيام بأمر من وزير المقتدر، علي بن عيسى القنّائي سنة ٣٠١هـ/٩١٣م[٤٥]، أي بعد هذه الحادثة بثلاث عشرة سنة، نظر الحلّاج من رأس الجذع وقال لابن فاتك: «نَورَزْنا». فقال ابن فاتك مداعباً: «أيها الشيخ، هل أُتحِفْت؟»، (أي تلقيت هدايا النيروز) قال: «بلى. أُتحفتُ بالكشف واليقين، وأنا مما أُتْحِفتُ به خَجِل، غير أنني تعجَّلتُ الفرح»[٤٦].

أيّ فرقٍ بين نظرة العارفين المحبين إلى العذاب ونظرة العامّة من الناس إليه!

٦

عوداً إلى بغداد

حوالى سنة ٢٩٠هـ/ ٩٠٣م عاد الحلّاج من رحلته المعرفية الطويلة هذه إلى بغداد مستقراً فيها. وكان له من العمر نحو ست وأربعين سنة. ثم ما لبث أن غادر إلى مكة حاجاً للمرة الثالثة. ولما قضى حجّه عاد إلى بغداد حيث أقام في بيته كعبة مصغرة. وكثيراً ما كان يُلقي أقوالاً في أسواق بغداد ومساجدها تدل على فرط وجده وصفاء توجهاته وصدق مجاهدته. روى أحمد بن القاسم الزاهد أنه سمع الحلّاج في سوق بغداد يصيح:

يا أهل الإسلام أغيثوني فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها وهذا دلال لا أطيقه.

ثم أنشأ يقول:

حويتَ بكلي كلَّ كلِّكَ يا قدسي
تكاشفني حتى كأنك في نفسي

أقلّب قلبي في سواك فلا أرى
سوى وحشتي منه وأنت به أنسي
فها أنا في حبس الحياة مُمنَّعٌ
عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس(٤٧)

كذلك روى أبو الحسن علي بن أحمد بن مردويه أنه رأى الحلّاج في سوق القطيعة ببغداد باكياً يصيح: «أيها الناس أغيثوني عن الله»، مكرراً استغاثته ثلاث مرات، ثم يقول:

فإنه اختطفني مني وليس يردّني عليّ، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة. وأخاف الهجران فأكون غائباً محروماً. والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويُهجَر بعد الوصل.

فبكى الناس لبكائه. ثم سار حتى بلغ مسجد عتّاب فوقف على بابه وأخذ في كلام فهم الناس بعضه وأُشكل عليهم بعضُه. وكان مما فهمه الناس قوله:

أيها الناس، إنه يحدّث الخلق تلطفاً فيتجلى لهم، ثم يستتر عنهم تربيةً لهم. فلولا تجلّيه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتِنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين. لكنني ليس يستتر عني لحظة فأستريح حتى استُهلِكتْ ناسوتيتي في لاهوتيته وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثَر ولا وجه ولا خَبَر.

ويواصل ابن مردويه روايته فيذكر ما قاله الحلّاج ولم يدرك كنهه

الناس، وهو قوله:

اعلموا أن الهياكل قائمة بياهوه، والأجسام متحركة بياسينه. والهو والسين طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية.

ثم أنشأ يقول:

عـقـد الـنـبـوة مـصـبـاح مـن الـنـورِ
مـعـلَّـقُ الـوحـي في مـشـكـاة تـأمـورِ[٤٨]
بـالـلـه يـنـفـخ نـفـخَ الـروح في خَـلَـدي
لِخَاطـري نـفـخ إسـرافيل في الـصـورِ
إذا تجـلّـى بـطُـوري أن يـكـلّـمـنـي
رأيت في غيبتي موسى على الطور»[٤٩]

إن العالم الهيكلي، عالَم الحسّ، قائمٌ بالحق الذي لا يُدرَك ولا يوصَف ولا يشارُ إليه إلاّ بِـ«هُوَ». حتى هذه الإشارة بِـ«هُوَ» هي طريقٌ تؤدي بالعارف إلى إدراك ما هو مهيأٌ لمعرفته من الحقيقة وهي النقطة الأصلية. وذلك من خلال الرسالة الإلهية التي هي طريق إلى «هو». هذه الطريق هي طريق «سين». و«سين» هو الذي خاطبه الله بقوله: ﴿ياسين. والقرآن الحكيم. إنّك لَمِنَ الـمُرْسَلين﴾[٥٠]. وهو الذي أمره الله قائلاً: ﴿قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يوحَى إِلَيَّ﴾[٥١]. فكان عقد النبوة، وهو المصباح الذي يظهر نوره من مشكاة النبي الإنسان رسول الله. أما هذه المعرفة التي تجلت من لدن الله على هذا العارف بعد فنائه عن أنائيته بالمحبة، فقد كشفت له الحقيقةَ فبدت له الرسالةُ في معناها الحق منذ أن وقفِ موسى على الطور متلقياً إياها ليؤديها إلى الناس.

وأخذ الحلّاج يدعو إلى التنكر للأنا ونبذ كل شيء ما عدا عشق الله الواحد الأحد والفناء فيه. فالتوحيد الحق إنما هو توحيد الذات بالله. وكل ما هو دون ذلك إنْ هو إلاّ تعلقٌ بالوهم الخادع.

٧

ويتّهم بالكفر

غير أن هذه النظرة التوحيدية لم ترُق للفقيه الظاهري محمد بن داود، وكان قاضياً في بغداد. فالمعرفة في نظر الحلّاج هي نتيجةٌ لأحوالٍ تتنزل على الإنسان من لدن عين الجود. وهذه المباشرة اللدنية لا تحصل للمرء إلاّ من خلال حبّ خالص لله لا يتحقق إلاّ بامحاء الذات البشرية والامتحاق الكلي في الملكوت الإلهي. وقد بيّن الحلّاج ذلك في قوله:

اتّحد المعشوق بالعاشق
ابتسم الموموق للوامق
واشترك الشكلان في حالة
وامتحقا في العالم الماحقِ[٥٢]

هذه العقيدة لم يقرّها ابن داود البتة، فقد رآها منافية للتعاليم الإسلامية كما يفهمها هو. ذلك لأن الإسلام لا يعترف بأي تنزيل سوى التنزيل الحكيم. وقد عدّ هذا الفقيه الظاهري ما اعتقد به

الحلّاج من علاقة إلهية بمثابة تنزيل من الله. كما أن الحب في نظر ابن داود مقصور على العلاقة الزوجية، وغايته إنما هي الإبقاء على الجنس البشري. فإذا ما أُطلق له العنان إذاً، أدى إلى الخروج من اللياقة البشرية إلى الانحراف عن الخط الإنساني. وهذا جنون في الإنسان يؤدي به إلى الضلال. ذلك لأن الحب، ولو كان بطبيعته ينجذب إلى الجمال، لا يعدو كونه، في نظره، إرادة قائمة على الشهوة الإنسانية الطبيعية الحسيّة. لذلك فعلى النفس الإنسانية، إذا ما اختبرت هذا الحب، ألا تستسلم إليه وتنقاد، بل تسيّره ضمن غايته الموجود لها وهي التناسل حسب الحدود المفروضة. وقد لاحظ ابن داود أن الشِعر الغزلي عند العرب، حتى في العصر الجاهلي، قام على هذا المفهوم الطبيعي للحب. وكان الحب، إذا ما توصل إلى علاقة تتعدّى هذا المفهوم، كما عند الشعراء العذريين، يتحول إلى مرضٍ نفسي من شأنه، إذا ما تفاقم، أن يستحيل جنوناً يؤدي بصاحبه إلى الهلكة. وقد أوضح موقفَ ابن داود لوي ماسينيون وشرح الخلاف بين عقيدته وعقيدة الحلّاج بالتفصيل(٥٣).

كان الحلّاج إذاً ثائراً على الثوابت التي درج عليها الفكر الإسلامي المحافظ. وهذا ما أثار نقمة محمد بن داود الظاهري عليه وحدا به إلى رفع أمره إلى القضاء طالباً محاكمته بتهمة الكفر. وقد مهد إلى ذلك بأن عرض قضيته أمام الناس في بغداد(٥٤) وأخذ موافقة عدد من الفقهاء والقضاة. غيرَ أن القاضي الشافعي أبا العباس ابن سُريج(٥٥)، وكان مطّلعاً على آراء المتصوّفة متفهماً لمعانيها، عارض طلب ابن دواد وأبى إدانة الحلّاج. وكان إذا سئل عنه يقول: «هذا رجل خفي عني حاله وما أقول فيه شيئاً»(٥٦). ومع ما في هذا القول من اقتضاب فإنه يشير إلى أن ابن سُريج، كما يلاحظ ماسينيون(٥٧)، توقف عن إدانته الحلّاج لخفاء حاله عنه. وهذا يعني أن أقوال الصوفية وعقائدهم، في نظر ابن سُريج، لا تدخل ضمن

حقل المحاكم الشرعية. وقد استطاع ابن سريج بتوقفه هذا أن يمنع محاكمة الحلّاج بتهمة الكفر، ليس فقط في ذلك الوقت، بل في مستقبل الأيام أيضاً. ذلك أن الحلّاج عندما أُحيل بعد عشرين سنة على المحاكمة التي انتهت بإعدامه، تقصّد أعداؤه اتهامه بالزندقة[٥٨] مركّزين بذلك على خطره على سلامة الدولة، بدلاً من مجرّد إلصاقهم به تهمة الكفر[٥٩].

٨

الحلّاج الثائر

وأخذ الحلّاج يحث الناس على الصلاح وعصيان النفس الأمّارة بالسوءِ ونبذ الرذائل، ويدعوهم إلى هذا الحب الإلهي الذي يصل بالمرء إلى التوحيد الحق. وكان كلما أمعن الحكّام بالجور والظلم وجمع المال ومنعه، زاد إصراراً على موقفه ومعارضةً للوضع القائم وتقرّباً من المستضعفين وتمرداً على محبة الدنيا واستعلاءً على مُحبيها وتحذيراً للناس منها وإنذاراً لهم من تقلّباتها وتهكماً على أهلها من حكّام ومقربين إلى الحكّام. وهو يقول في ذلك:

دنـــيـــا تـــخـــادعـــنـــي كـــأنـــي
(م)
لـــســـت أعـــرف حـــالـــهـــا
حـــظَـــر الإلـــهُ حـــرامَـــهـــا
وأنـــا اجـــتـــبـــتُ حـــلالَـــهـــا

ورأيــــتُــــهـــا مــــحـــتـــاجـــة
فــوَهَــبــت جُــمــلــتــهـــا لــهـــا
ومـــتـــى عـــرفـــت وِصـــالـــهـــا
حـــتـــى أخـــاف مَـــلالـــهـــا[٦٠]

وكان من نتيجة ذلك أن بعث فيه حب التمرّد على الظلم والثورة على الفساد والمفسدين، وفي طليعتهم بطبيعة الحال أولئك القائمون بالأمر في بغداد. وكثر أتباعه ومريدوه، فخُشِي خطرُه في أعين الحكّام. وكانت حركات التمرّد، كحركة الزنج وحركة القرامطة، لا تزال ماثلةً أمام عينيه. وأخذت نزعاته وميوله الثورية تقوّي فيه استياءه كلما زاد الفساد في المجتمع وتفاقم الظلم والجور. فأخذ يحاول ترجمة استيائه إلى العمل، وما لبث أن اتصل بأحد العلويين وهو أبو عمارة محمد بن عبد الله الهاشمي[٦١] فلقد كان العلويون بطبيعة الحال غير راضين على الحكم سواء أكان ذلك من حيث خلافهم السياسي مع العباسيين وأعوانهم أم من حيثُ معتقدُهم الديني الذي يوجب أن يكون إمامُ الأُمّة من سلاَلة الأئمة العلويين. وأصبح أبو عمارة من أنصار الحلّاج. فأوجس العباسيون شراً ورأوا في هذا الصوفي الثائر خطراً على مركزهم السياسي وعلى مصالحهم الشخصية.

٩

الحلّاج يُلاحق ويُضطهَد ويُسجن

كانت الدولة العباسية إذاً تقف من الحلّاج موقف الريبة والخشية. فقرر الوزير علي بن محمد بن الفرات سنة ٢٩٩هـ/ ٩١١ ـ ٩١٢م، وهي السنة التي تأسست فيها الخلافة الفاطمية في المغرب، أن يلقي القبض على الحلّاج. وكان قد وشى به رجل من أهل البصرة[٦٢]. ولكن الشرطة لم تتمكن من القبض عليه إلاّ سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣ ـ ٩١٤م، وذلك في بلدة السوس في الأهواز. فحُمِل إلى بغداد وأُركب جملاً وشُهّر به ونودي عليه: «أحد دعاة القرامطة فاعرفوه». وحُبس[٦٣]. وأُخذ الحلّاج إلى الوزير علي بن عيسى بن الجرّاح القنّائي، وكان قد استوزر في أول سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣م، ليستجوبه. وكان علي بن عيسى محباً للصوفية، كما كان أحد أعضاء وزارته، حَمْدٌ القنائي، وهو ابن عم له، من أتباع الحلّاج، وهو الذي كان قد دعاه من قبل إلى بغداد. مَنع الوزير علي بن عيسى محاكمة الحلّاج وإعدامه آخذاً بفتوى ابن سُريج السابقة وأطلق سراح تلميذيه السامرائي وشاكر اللذين كانا قد

أُلقي القبض عليهما من قبل، واكتفى، إرضاء لخصوم الحلّاج، بسجنه وصلبه صلب الاشتهار وهو حي، وذلك بتعليقه على جذعٍ بحبل تحت إبطيه أياماً ثلاثةً من الصباح إلى انتصاف النهار، ثم بإعادته إلى السجن[٦٤]. وكان ذلك في الجانب الشرقي في مجلس الشرطة، ثم في الجانب الغربي حتى رآه الناس. ووُضِع في رجليه ثلاثة عشر قيداً وصلت إلى ركبتيه. وقد صبر الحلّاج على ذلك. ورُوي أنه كان يُصلي في تلك المحنة كل يوم وليلة ألف ركعة[٦٥]. ومع ما في هذه الرواية من مبالغة فإنها تدل على كثرة صلاته ودوام عبادته. وقد بقي مسجوناً إلى أن قُدِّم إلى المحاكمة بعد ثماني سنوات، سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م وحكم عليه بالإعدام، وقتل شر قتلة.

١٠

ولكنه يواصل الرسالة

سُمِحَ للحلاّج في سجنه بوعظ السجناء[٦٦]، وأُذِن للناس بالدخول إليه، وذلك بسبب تقاه وورعه وشخصيته الساحرة ومعاضدة عدد من رجال الدولة له، كالكاتب حمد القنّائي وحاجب الخليفة نصر القَشُوري[٦٧] وأم الخليفة المقتدر ذاتها وغيرهم[٦٨].

ويبدو أن الحاجب نصراً القَشُوري ما لبث أن كفله ونقله إلى بيته وأذِن للناس بسماع وعظه وإرشاده[٦٩]. وعندما أُنجز بناء السجن الجديد، اضطُرّ نصر إلى الإذعان لأوامر الخليفة، بنقل الحلاّج إليه، ولكن نصراً لم يرق له أن يكون الحلاّج بين جدران السجن، فاستأذن الخليفة بأن يُبنَى للحلاّج بيت بجانب السجن الجديد، فكان له ما أراد، وسُدَّ باب البيت وعمل له سور وفتح له باب يفضي إلى السجن وأُذِن للناس بزيارة الحلاّج فيه[٧٠].

وكثر أنصار الحلاّج ومريدوه وأخذوا يتحلّقون حوله في سجنه وينهلون من معرفته، مما يذكّرنا بسقراط وتلاميذه عندما كان هو

الآخر في سجنه الأثيني. وكأن عالم الحسّ كان يمعن بالتكثف ويصرّ على الافتئات على لطف الحقيقة ويوغل، بظلمة جهله، في تنكّره لنور العرفان ويضرب مراكز الحضارة والحكمة والمعرفة كما ضرب أثينا من قبلُ وبغداد من بعدُ مبالغة بالسخرية. غير أن الحقيقة تقف بلطافتها منيعةً أمام كثافة الباطل، وتبقى بنورها حاجزاً أمام ظلمة الجهل. فكما روى عن سقراط في سجنه عددٌ من محاوراته، كذلك كتب الحلّاج في سجنه عدداً من كتبه(٧١) ونقل عنه الكثير من الأقوال نثراً ونظماً. وكما رفض سقراط الهرب من سجنه الأثيني استخفافاً بموت الجسد مع أن أنصاره وتلاميذه دبّروا له الهرب، كذلك رفض الحلّاج هو الآخر الفرار من سجنه البغدادي مع أنه كان من السهل عليه أن يغادره متى شاء. فعلاوة على ما كان يتمتع به من كثرة الأنصار والمريدين في دار الخلافة ذاتها ممن يستطيعون تسهيل فراره إذا أراد، فإن ما روي عنه من كرامات ليدلّ، حتى ولو كانت هذه الروايات من نسج الخيال، على أن بقاءه في السجن كان بمحض إرادته، فقد روى أحمد بن فاتك قال:

> لما حُبس الحلّاج ببغداد كنت معه. فأول ليلة جاء السجّان وقت العتمة فقيّده ووضع في عنقه سلسلة وأدخله بيتاً ضيقاً. فقال له الحسين: «لِمَ فعلت بي هذا». قال: «كذا أُمرت». فقال له الحلّاج: «الآن أمِنْتَ منّي». قال: «نعم». فتحرك الحلّاج فتناثر الحديد عنه كالعجين وأشار بيده إلى الحائط فانفتح فيه باب، فرأى السجّان فضاء واسعاً فعجب من ذلك. ثم مدّ الشيخ يده وقال: «الآن افعل ما أُمِرتَ به». فأعاده كما فعل أوّل مرة(٧٢).

هذا ولم يُروَ عن الحلّاج، طيلة سجنه إلى أن قُتل، ما يشير إلى تبرّمه من السجن أو تخوّفه من القتل أو العذاب الجسدي. وهو هو يبقى داخل السجن عندما كان باستطاعته براحُه يوم حدثت الاضطرابات في بغداد سنة ٣٠٦هـ/ ٩١٩م وقامت نقابات الصنّاع الصغيرة وهاجمت المحتكرين ودهمت المخازن وفتحت السجون[٧٣].

١١

الوزير حامد بن العبّاس يناصبه العداء

عظم أمر الحلّاج واشتد تأثيره في الناس، فزاد بذلك تخوف بعض أهل الحكم منه، وبخاصة الوزير حامد بن العبّاس الذي كان جشعُه إلى المال يزيده خوفاً من افتضاح أمره إن هو أبقى على رجل يُظهر مفاسد المفسدين بنور صلاحه فيزيد أتباعه يوماً بعد يوم. وقد حدث في أثناء ذلك، كما لاحظ لوي ماسينيون، أنْ تفاقم أمر الديلميين في المشرق ودخلوا الريّ بمعونة والي الريّ أخي صعلوك الساماني. وهو أمر يؤلف خطراً على مستقبل حامد وأعوانه ويعود بالضرر على مصالحه، فقررّ التخلص من عامل الريّ هذا. وبذلك يكون قد أسدى خدمةً للخليفة المقتدر بإعادة الريّ إلى سلطة الخلافة وقهر الديلميين فيصبح، إن هو نجح في ذلك، بطلاً في نظر الخليفة حامياً لدار الخلافة. غير أنه كان بحاجة لتحقيق هدفه هذا إلى المال، فلا بد له إذاً من زيادة الضرائب والتشديد على جبايتها(٧٤). ولكن اثنين من رجال القصر، هما الوزير علي بن عيسى بن الجرّاح القنّائي والحاجب نصر القشوريّ،

كانا يقفان دون زيادة الضرائب. فلقد كان علي بن عيسى مناوئاً لسياسة حامد بن العباس المالية في أثناء ثورة الشعب في بغداد، تلك الثورة التي كان الحلّاج من المحرّضين عليها في محاربته للفساد في الإدارة ولاستبداد المستبدين ومن ضمنهم حامد بن العباس نفسه. كما كان علي بن عيسى قد أقنع الخليفة برفع الضمان عن حامد وصَرْف عمّاله عن سواد العراق وبتخفيف الضرائب وفتح مخازن الحنطة وتخفيض الأسعار[٧٥] كبحاً لجماح الثورة. أما نصر القشوري فقد كان قد أطلق الحرية للحنابلة، وهم القوة العددية الكبرى إبان الثورة، مما فعّل الثورة فأضعف حامد بن العباس وأحرجه أمام الخليفة. كما كان يداً يمنى لعلي بن عيسى في سياسته المالية التي أدّت إلى غلّ يَدَي حامد بن العباس. لقد حانت الفرصة إذاً أمام حامد بن العباس للانتقام من خصميه ومن هذا الصوفي الثائر الذي «فتن» الناس وهو في سجنٍ ليس كالسجن يتنقّل في القصر كما يشاء ويخالط الناس داخل سجنه وخارجه ويحرّضهم على الثورة، يحميه نصر القشوري وعلي بن عيسى ويُظهرانه بمظهر التقيّ الورع. إن إثبات زندقته وتآمره على الخليفة وعلى الحكم لا يقضي عليه وحسب وإنما يسيء إلى حامييه علي بن عيسى ونصر القشوري في نظر الخليفة فيضعف نفوذهما ويزعزع ثقة الخليفة بهما ويُرجعه هو إلى السلطة دون منافس ويُطلق يده في سياسته ضد الديلميين، فيزيد ما شاء من الضرائب ويشبع جشعه إلى المال.

ونجح حامد في خطته تلك. ففي سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م أثار عند الخليفة المقتدر قضية الحلّاج وأظهر للخليفة خطره العظيم إن هو بقي على قيد الحياة وأوغر صدره على علي بن عيسى ونصر القشوري لحِمَايتهما لهذا الصوفي «الخطِر» وأقنع الخليفة بكفّ يد

علي بن عيسى في النظر بقضية الحلّاج وفي منع نصر القشوري في حراسته وحمايته. واستطاع حامد بالتالي أن ينقل الحلّاج من السجن الجديد إلى داره هو مبالغةً في التشديد عليه، وطفق يسومه ألواناً من العذاب والاضطهاد[٧٦].. وأخذ نجم حامد بن العباس بالصعود: أعاده الخليفة المقتدر إلى مركزه السابق وأطلق حريته بالتصرف بالشؤون المالية، فزاد الضرائب وتشدد في جبايتها. غير أن تصرفه ذاك واضطهاده للحلاّج أثارا نقمة الناس، فثار الحنابلة مناصرو علي بن عيسى ونصر القشوري وتظاهروا في شوارع بغداد ضد حامد بن العباس، وعمّت الفتنة بغداد. غير أن علي بن عيسى رفض مناصرة الثائرين، فلقد خشي مغبّة الأمر وخاف من حامد بن العباس أن يستغل موقفه إن هو ناصر الثائرين فيزيد من إيغار صدر الخليفة عليه، أو أنه كان يأمل أن يؤدي موقفه السلبيّ من الثائرين إلى تقدير الخليفة له فلا يترك الساحة السياسية لحامد بن العباس وحده. وكان من نتيجة موقف علي بن عيسى من الثائرين أن خفف من غلواء الفتنة ولكنه قلّص نفوذه فيهم، دون أن يؤثر كثيراً في تبرئة ساحته عند المقتدر، ذلك أن حامد بن العباس استطاع، وقد أصاب الفتنة ما أصابها من ترجرج نتيجةً لموقف علي بن عيسى منها، أن يقضي على الثائرين ويعيد الأمر إلى نصابه مما زاد من قوّته ونفوذه عند الخليفة الذي قلّده، علاوةً على الشؤون المالية، المحافظة على الأمن، وبذلك أصبح حامد بن العباس هو الرجل القوي في بغداد.

١٢

ويُمتحن ابن عطاء في سبيله

وعرف حامد بن العباس من أين تؤكل الكتف، فخير وسيلة لتثبيت القوة، والمنتصرُ في أوج انتصاره ومعنوياتُ عدوه مضعضعة، أن يضرب المنتصرُ ضربة قوية تقضي على عدوه قضاء مبرماً لا قيام له من بعدها. ذاك ما فعله حامد بن العباس. كان أول شيء فعله بعد قضائه على الثائرين أن قبض على أحد كبار مقدّمي فقهاء الحنابلة في الفتنة وهو المحدّث أبو العباس أحمد بن سهل بن عطاء الصوفي صديق الحلّاج وتلميذه. أمر بإحضار هذا الفقيه المتصوف إليه ليحمله على الشهادة ضد الحلّاج. فلما أُدخل ابن عطاء على حامد جلس في صدر المجلس، فاستشاط حامد غضباً، وسأله هل يصوّب اعتقاد الحلّاج، فأجابه ابن عطاء بكل جرأة قائلاً: «ما لك ولهذا؟ عليك بما نُصبتَ له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم، ما لك ولكلام هؤلاء السادة». فزاد غضب الوزير وقال: «فكّيه»، فضُرب فكاه. فقال ابن عطاء: «اللهم إنك سلّطت هذا عليَّ عقوبةً لدخولي عليه». فقال الوزير: «خفَّه يا غلام». فنزع الغلام خُفّ ابن عطاء. ثم

قال: «دماغَه»، فأخذ الغلام يضرب رأسه بخفيه حتى سال الدم على منخريه. ثم حُمل إلى منزله ليموت بعد ذلك بسبعة أيام[٧٧].
ولكن، ليس كل رجل يستطيع أن يثبت أمام المحن كما ثبت ابن عطاء، فكثيرٌ هم الضعفاء. وهكذا استطاع حامد بن العباس أن يُغري عدداً ممن كان يدّعي صداقة الحلّاج. فأذعنوا لترهيبه وترغيبه وشهدوا بادعاء الحلّاج الألوهية[٧٨].

١٣

ويحال الحلّاج على المحاكمة

ثم إن حامد بن العباس أحضر القاضي أبا عمر الحمّادي والقاضي أبا جعفر بن البهلول وجماعةً من الفقهاء والشهود واستفتاهم في قتل الحلّاج، فانقسموا إلى موافق ومعترض. وكانت حجة المعترضين أنه لا يجوز قبول أي قولٍ إلاّ ببيّنةٍ أو بإقرار من المتّهم[٧٩]. وأوضح ابن البهلول لحامدٍ اعتراضه على إعدام الحلّاج:

> إلاّ أن يقرّ بأنه يعتقد هذا، لأن الناس قد يروون الكفر ولا يعتقدونه، فإن أخبر أن هذا شيء رواه وهو يكذّب فيه، فلا شيء عليه، وإن أخبر أنه يعتقده، استتيب منه، فإن تاب، فلا شيء عليه، وإن لم يتب وجب عليه القتل.

أما أبو عمر الحمّادي فأفتى بقتله لأن الزنديق لا يُستتاب[٨٠]. غير أن هذا الخلاف في الرأي لم يفتّ في عضد الوزير حامد بن

العباس. فأخذ يتحرى ويستقصي الأمور حتى وقع على كتاب للحلاّج يتكلم فيه حول الحج، فرأى فيه ضالته[٨١]، علّه من من خلاله يستطيع أن يُثبت على الحلاّج الزندقة فيقتله ويتخلص بقتله من خطره ويضرب مناصِرَيه علي بن عيسى ونصراً القشوري ضربةً قاضية. وهكذا أحال الحلاّجَ على المحاكمة.

أُلِّفت هيئة المحكمة من القاضي المالكي أبي عمر الحمّادي رئيساً، وهو الذي كان قد وافق حامد بن العباس وأفتى بقتل الحلاّج إذا ثبتت عليه تهمة الزندقة، أما القاضي الحنفي أبو جعفر البهلول الذي كان قد اعترض على قتل الحلاّج ما لم يقرّ بالزندقة على نفسه فقد أُقصي من المحكمة وعُيّن مكانه قاضٍ حنفي آخر هو أبو الحسين عمر بن الأشناني الذي كان قد قدِم من الشام ليخلف ابن البهلول في منصبه. كذلك حضر المحكمة رئيس الشهود القاضي عبد الله بن مُكرَم[٨٢]. وقد أريد باختيار قاضٍ مالكي رئيساً للمحكمة، كما لاحظ ذلك الدكتور كامل مصطفى الشيبي[٨٣]، الحُكم على الحلاّج بالإعدام، إذ إن المالكية لا يجيزون توبة الزنديق أصلاً، بعكس غيرهم من أتباع المذاهب الثلاثة الأخرى. ويبدو أن الوزير حامد بن العباس تقصد ألاّ يكون بين أعضاء المحكمة قاضٍ شافعي خشية أن يتأثر هذا القاضي بالفتوى السابقة ضد محاكمة الحلاّج التي كان قد أصدرها القاضي الشافعي ابن سُريج منذ أكثر من عشرين سنة بحجّة أن آراء الحلاّج في العقيدة ليست من اختصاص المحاكم الشرعية. ومع أن حامداً تنبّه، كما يبدو، إلى هذا الأمر وركّز في مستندات المحاكمة على نقاط شرعية، فإن تخوفه من تعيين قاضٍ شافعي بقي قائماً، بخاصة أن المذهب الشافعي، كالمذهب الحنفي، يقبل توبة الزنديق ويقرّ إطلاق سراحه إذا اعترف وتاب، أما الحنابلة فإنهم، بطبيعة الحال، أُقصُوا عن

المحاكمة لعدائهم السافر للدولة ولتعاطفهم مع الحلّاج، لما يربطه من صداقة وقربى من حيث المسلك الصوفي بأحمد بن سهل بن عطاء الذي كان قد قضى قبل المحاكمة بقليل نتيجة لتعذيب حامد بن العباس له لوقوفه بجانب الحلّاج. أما القاضي الحنفي ابن الأُشناني فَمَن أفضل منه لهذه المهمة وهو المعروف بالضعف والتملّقِ لذوي السلطان، كما سيتضح من سياق المحاكمة.

ومثل الحلّاج أمام المحكمة بحضور حامد بن العباس. ولكن أحداً لم يستطع أن ينال منه ما يدل على الزندقة، مع ما قدّمه حامد بن العباس من مستندات مبنية على شهادات الشهود وعلى عبارات أتى بها الوزير من مؤلفات الحلّاج، إلى أن وصل الأمر إلى موضوع الحج، كما ورد في أدلة الاتهام، وكأن الوزير تقصّد أن يبقي ذلك إلى ما بعد مضي وقت على المحاكمة لتكون الأجواء قد شحنت ودبّ الملل في القضاة. فتُلي في أحد مؤلفات الحلّاج أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه ذلك، له أن يُفرد في داره مكاناً مطهّراً ينصب فيه ما يشبه الكعبة فيطوف حوله كما لو كان في مكة، ثم يجمع ثلاثين يتيماً ويكرمهم بالطعام ويخدمهم بنفسه ويغسل أيديهم ويكسو كلاًّ منهم قميصاً ويدفع إليه سبعة دراهم. ولما سأل القاضي أبو عمر رئيس المحكمة الحلّاجَ عن مصدر ذلك أجابه الحلّاج أنه قرأه في كتاب **الإخلاص** للحسن البصري. فأنكر أبو عمر وجود ذلك في الكتاب. وأصرّ الحلّاج على قوله، فانتفض أبو عمر ونهر الحلّاج قائلاً: «يا حلال الدم». فلما سمع الوزير ذلك قال لأبي عمر: «اكتب بهذا»، فدافعه أبو عمر وتشاغل به، غير أن حامداً أصرّ وألزمه ذلك مُلحّاً عليه إلحاحاً «لم يمكنه معه المخالفة»(٨٤)، بخاصة أن القاضي ابن الأُشناني وافق على ذلك إرضاءً لحامد. فكتب بإباحة دمه وكتب مَن حضر المحكمة بيده

من قضاةٍ وشهود.

هنا لا بد من الوقوف أمام وقائع هذه المحاكمة. فهي تظهر لنا أن القاضي أبا عمر أصدر حكمه بالإعدام لا عن اقتناع به وإنما خوفاً من الوزير. إذ لم يَرَ في أقوال الحلّاج، حسب وقائع المحاكمة، أية زندقة أو كفر. فالحلّاج لَمْ يُجز ما أجازه في أمر الحج إلاّ إذا أراد المرء الحج ولم يقدر عليه. وهذا يطابق الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلا﴾[٨٥]. وذلك يفسّر السبب في تمسك حامد بن العباس بهذه العبارة «يا حلال الدم» التي قالها أبو عمر نتيجة انفعالٍ عصبي لا نتيجة اقتناع بما تعنيه هذه العبارة بالذات، فلقد تفوّه بها القاضي على سبيل الشتيمة لا غير وإلاّ لما حاول المدافعة والتشاغل عندما أقبل حامد يطالبه بكتابة ما قاله مُلحّاً عليه كل الإلحاح، حتى أجبره بما له من سلطة على تدوين العبارة واتخاذها حكماً بالإعدام مبرماً، ثم حمل بقيّة القضاة والشهود على تصديق هذا الحكم. ولو لم يكن الوزير حاضراً لما كان هذا الحكم بالإعدام قد صدر على الأرجح. وهذا يفسّر وقوف الحلّاج، وهو الذي لا يخيفه الموت كما سنرى فيما بعد، معترضاً على الحكم واضعاً القضاة أمام تبعتهم، وكأنه في ذلك يشفق عليهم من هذا الظلم رأفةً بهم ورحمة، ليصرخ في وجههم:

ظهري حمى ودمي حرام، وما يحل لكم أن تتأوّلوا عليَّ بما يبيحه [الدين]، واعتقادي الإسلام ومذهبي السنّة وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجرّاح، ولي كتب في السنّة موجودة في الورّاقين، فالله الله في دمي.

وأخذ يردد هذا القول والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس ورُدَّ الحلّاج إلى موضعه[٨٦].

وأتى حامد بالشهود يشهدون بصحة المحاكمة ويوافقون على الحكم. وكان الوزير قد حشد لذلك في المحكمة عدداً وافراً منهم بمعونة عبد الله بن مُكرم الذي كان مشهوراً باحتراف شهادة الزور. وبلغ عدد الشهود أربعة وثمانين. وقد كوفيء عبد الله بن مُكرم هذا بتقليده منصباً فخرياً في القضاء في الفسطاط[٨٧].

وفوجئ نصر القشوري بالحكم، فلجأ إلى السيدة والدة المقتدر (وكانت تُعرف بهذا اللقب) مستعيناً بها للتوسط مع ابنها لإلغاء الحكم أو إصدار عفو عن الحلّاج أو تأجيل تنفيذ الإعدام. وتقدمت السيدة من المقتدر سائلة إياه عدم تنفيذ الحكم أو تأجيله. ولكن المقتدر رفض الطلب. غير أنه سرعان ما يصاب بالحمى فيصاب بالشك في أمر قتل الحلّاج، ويُنفذ إلى وزيره حامد يمنعه من تنفيذ الحكم. وتأخر الإعدام أياماً، حتى شُفي المقتدر. ثم جاء حامد إليه مستأذناً في تنفيذ الحكم ولكنه رأى منه تردداً فقال: يا أمير المؤمنين، إن بَقي قَلَبَ الشريعة، وارتدَّ خلق على يده، وأدّى ذلك إلى زوال سلطانك، فدعني أقتله، وإن أصابك شيء فاقتلني». فأذن الخليفة له في قتله. وبادر حامد بتنفيذ الحكم من يومه لئلا يغيّر المقتدر رأيه[٨٨].

١٤

مقتل الحلّاج

كان ذلك في الثالث والعشرين من ذي القعدة عندما أعلنت الأبواق، كما كانت العادة، أن الوزير يتهيّأ لتنفيذ حكم بالإعدام. وكانت الشرطة قد اتخذت الحيطة للأمر. وخشي صاحب الشرطة محمد بن عبد الصمد من أن يُنتزَع الحلّاج من يده إن قادته الشرطة علناً إلى مكان الإعدام. فلما حلَّ الظلام قدم ابن عبد الصمد وجماعته على بغالٍ موكفةٍ إلى دار حامد بن العباس حيث كان الحلّاج قد نقل. وتنكّر رجال الشرطة وجروا مجرى الساسة للبغال، وحُمل الحلّاج على واحد من البغال وأُدخل في غُمار القوم. وركب غلمان حامد معه حتى أوصلوه إلى رحبة الجسر مكان الإعدام. وبات الحلّاج ليلته في حبسه يهيىء نفسه للاستشهاد. وكان ذلك ليلة الثلاثاء(٨٩).

رُوي أنه قام في تلك الليلة وأخذ يناجي الحق ويتوجّه إليه. ومن جملة توجهاته التي رويت عنه هذه المناجيات:

نحن بشواهدك نلوذ، وبِسَنا عزّتك نستضيء، لتُبديَ ما شئتَ من شأنك. وأنت الذي في السماء عرشك، وأنت ﴿الَّذِي فِي ٱلسَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰه﴾(٩٠).

تتجلى كما تشاء مثلَ تجلّيك في مشيئتك كأحسن صورة. والصورة فيها الروح الناطقةُ بالعلم والبيان والقدرةِ والبرهان. ثم أوعزت إلى شاهدك الإنّي في ذاتك الهُوِيّ.

كيف أنت إذا مثلتُ بذاتي، عند عقيب كرّاتي، ودعوتُ إلى ذاتي بذاتي، وأبديتُ حقائقَ علومي ومعجزاتي، صاعداً في معارجي إلى عروش أزليّاتي، عند القول من بَريّاتي، إني أُخِذتُ وحُبِستُ وأُحضِرتُ وصُلِبتُ وقُتِلت وأُحرِقتُ واحتمَلَتِ السافياتِ الذارياتِ أجزائي.

وإنَّ لذرّة من ينجوج مظانٍّ هاكولِ متجلّياتي أعظمُ من الراسيات.

أنعى إليكَ نفوساً طاح شاهدها
فيما ورا الحيث بل في شاهد القِدَمِ

أنعى إليكَ قلوباً طالما هطلت
سحائب الوحي فيها أبحُرَ الحِكَمِ

أنعى إليكَ بياناً تستكين له
أقوالُ كل فصيحِ مِقوَلِ فَهِمِ

أنـعـى إلـيـكَ إشـاراتِ الـعـقـولِ مـعـاً
لم يـبـق مـنـهـنّ إلاّ دارسُ الـرِّمَمِ
أنـعـى وحُـبِّـك أخـلاقـاً لِـطـائـفـةٍ
كانت مطاياهم من مُكمِدِ الكَظَمِ
مـضـى الجمـيـعُ فـلا عـيـنٌ ولا أَثَـرٌ
مُـضِـيَّ عـادٍ وفـقـدانَ الأُلَـى إرَمِ
وخـلّـفـوا مـعـشـراً يـحـذون لـبـسَـهُـمُ
أعمى من البُهمِ بل أعمى من النَّعَمِ(٩١)

وسواء أكانت هذه التوجّهات هي له حقاً أم نُسبت إليه فإنها تدلّ على حالته خيرَ دلالة.

وبقي الحلّاج إلى آخر ساعة يعلِّمُ ويرشد؛ روى أبو العباس الرزّاز أن أخاه، وكان خادماً للحلّاج، استطاع أن يصل إليه في تلك الليلة فقال له: «يا سيدي، أوصني». قال: «عليك نفسك، إن لم تشغلها شغلتك»(٩٢).

فلما كان صباح الثلاثاء، أُخرج الحلّاج إلى ساحة الإعدام بباب خراسان على الضفة الغربية من دجلة(٩٣)، واجتمع عليه خلق كثير. ثم تُلي أمر الخليفة المقتدر، وفيه:

واضربه ألف سوط، فإن لم يَمُت فتقدم بقطع يديه ورجليه، ثم اضرب رقبته وانصب رأسه وأحرق جثته(٩٤).

وتقدّم الحلّاج، فلما رأى الخشب والمسامير ضحك كثيراً حتى

دمعت عيناه[٩٥]. فقال له أبو الحسن الحلواني، وهو أحد مريديه: «يا سيدي، ما هذه الحال؟» قال: «دلال الجمال، الجالب إليه أهل الوصال»[٩٦]. وجعل يتبختر في قيده وهو يضحك ويقول:

نديمي غير منسوب
إلى شيء من الحيفِ
سقاني مثل ما يشْر (م)
بُ فِعلَ الضيف بالضيفِ
فلما دارت الكأسُ
دعا بالنطع والسيفِ
كذا من يشرب الراحَ
مع التنّين في الصّيفِ[٩٧]

وكأنه في ذلك كان يتنبّأ بمصير حامد بن العباس، هذا الرجل الذي جاء مثله ضيفاً على الدنيا فيسقي الحلّاج من مثل ما سيشربه بعد أقل من سنتين عندما سيتغلب عليه الوزير أبو الحسن علي بن الفرات الذي سيسجنه ليعذَّب على يد ابنه المحسّن بن علي شر عذاب، ثم يقتل بعد أن تُقطع يداه ورجلاه كذلك، وتحرق داره[٩٨]. وقد كان ابن عطاء، بعد أن عذّبه حامد لتصويبه قول الحلّاج، وقبل أن يموت بقليل قد دعا عليه قائلاً: «اللهم اقتله أخبث قتلة، واقطع يديه ورجليه». وكان الناس يقولون في حامد: «أدركته دعوة أبي العباس بن عطاء»[٩٩].

ربما نظر كثير من الناس إلى ما روي عن تقدّم الحلّاج إلى منصة الإعدام وهو يتبختر في قيده ويضحك حتى تدمع عيناه على أنه

مبالغ فيه. غير أننا قد نجد تفسيراً لذلك إذا ما نحن اطّلعنا على تفسير الهندوسية لمثل هذه الحالات. فالإنسان، إذا كان واعياً لهذه اللطافة الجرمية الأوّلية فيه، وتُدعى في السنسيكريتية «صوما» (Soma)، فإنه لا بد من أن يحصل له، وهو في حالة من التعمق العرفاني، ما حصل للحلاّج قبيل إعدامه أو ما كان يحصل له في حالات أخرى من تواجده المعرفي. ذلك لأن هذه اللطافة الجرمية الأولية هي السبب في تماسك الكون بعضه ببعض تماسكاً منتظماً. وبهذا التماسك المنتظم يحصل الانسجام الكلي بين فعل المطلق وفعل النسبي. «فالصوما» هي بمثابة «همزة الوصل» بين الحق والخلق، بها يمتزج المطلق بالعالم النسبي. وهي، بحركتها الكونية، أوجدت الخلق، إذ إنها الطاقة من وراء كل حركة جرمية في الكون. وإذا ما وعى الإنسانُ هذه الطاقة واكتشف قوانين عملها، وهذا يحصل له إذا ما انفتحت له القدرات الخارقة أي «الڤيبهوتي»، نتيجة لسلوكه طريق الإشراق(١٠٠)، فإنه يسيطر على كل مستويات المادة. وهو، إذ يدرك هذه الخوارق، يشعر بأقصى حالات النشوة والمنعة والاقتدار مما يعطيه حيوية فائقة وشجاعة وعدم مبالاة بما يتعرض له جسده من أمور تصبح، بالنسبة إلى ما توصل إليه من تحقق، لا معنى لها ولا حقيقة ولا أثر، إذ يكون قد اكتشف أنها وهم بوهم. وهكذا يصبح ما تظنه الأغيار تعذيباً جسدياً أو موتاً أو ما يشبه ذلك أمراً تافهاً لا يؤثر فيه بوجه من الوجوه. لذلك نرى المتحققين من الصوفية كثيراً ما يشبّهون فعل «الصوما» في أجسادهم بفعل الخمرة في كيان الإنسان العادي، سواء في ذلك من كان عالماً بوجود «الصوما» أم مَن لم يكن. وقد يكون هذا ممّا جعل المتصوفة يتخذون من الخمرة رمزاً لهذه المعرفة الإلهية يستعملونه في كتاباتهم وأشعارهم وعظاتهم وما شابه.

ما إن صعد الحلّاج إلى منصة الإعدام حتى التفت إلى المجتمعين، كما ذكر تلميذه إبراهيم بن فاتك، فرأى بينهم أبا بكر الشبلي الصوفي الشهير. فقال له: «يا أبا بكر، هل معك سجّادتك؟» فقال: «بلى يا شيخ». قال: «افرشها لي»، ففرشها، فصلّى الحلّاج ركعتين قرأ في الأولى فاتحة الكتاب والآية: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ والأَنْفُسِ والثَّمَراتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[١٠١]. وفي الثانية فاتحة الكتاب أيضاً ثم قرأ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجورَكُمْ يَوْمَ القِيٰمَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الحَيٰوة الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الغُرُور. لتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أذىً كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِروا وَتَتَّقُوا فإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾[١٠٢]. ثم ذكر أشياء لَمْ يُحفظْ منها إلاّ قوله:

اللّهم إنك المتجلي عن كل جهةٍ، المتخلي من كل جهة. بحق قيامِك بحقي، وبحق قيامي بحقِّك. وقيامي بحقّك يخالِفُ قيامك بحقّي. فإن قيامي بحقك ناسوتيّة وقيامَك بحقّي لاهوتيّة.

وكما أن ناسوتيتي مستهلَكةٌ في لاهوتيّتك غيرُ ممازجةٍ إيّاها، فلاهوتيتُك مستولية على ناسوتيّتي غير مُمَاسَّة لها.

وبحقّ قِدَمِك على حدَثي، وحقّ حَدَثي تحت ملابس قِدَمك، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليّ حيث غيَّبتَ أغياري عمّا كشفتَ لي من مطالع وجهك، وحرّمت على غيري ما أبحتَ لي من النظر في مكنونات سرّك. وهؤلاء عبادُك قد اجتمعوا لقتلي

تعصّباً لدينك وتقرُّباً إليك.

فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترتَ عنهم لَمَا ابتُليتُ بما ابتُليت.

فلك الحمدُ فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد.

ثم سكت وناجى سرّاً. وما انتهى حتى تقدّم أبو الحارث السيّاف ولطمه بعنف فهشّم أنفه وسال الدم على شيبه[١٠٣].

ما أقرب بعض قوله هذا مما رواه لوقا في إنجيله حول صلب السيد المسيح إذ قال: «يا أبتاه، اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ما يفعلون»[١٠٤]. في النصرانية عُذّب المسيح وصلب كما عذّب الحلّاج وصلب، وكلاهما استغفر لصالبيه لأنهم لا يميّزون الحق من الباطل. فلو كشف الله لهم ما كشف لما فعلوا ما فعلوا. إن ما روي عن الحلّاج أنه قال: «متى ننورز» فأجاب، لما سئل ماذا يعني، قائلاً: «يوم أُصلَب»[١٠٥]، ليشير إلى مفهومه للصلب، ذلك المفهوم القريب لمفهوم المسيحية له، مع أن هذا المفهوم هو أقدم من المسيحية، فالصلب كان منذ القديم رمزاً للفناء الذي هو شرطٌ للتجدد. وهذا ما كان يقول به الحلّاج. فلا تجدّد إلاّ بعد الفناء من الأنانية. فكما أن النيروز هو اليوم الأول من السنة، وهو لا يتحقق إلاّ بانقضاء السنة السابقة، كذلك صلبُه هو فناؤه ثم انبعاثُه وتجدّده. ولمّا كان التجدّد هو غاية الفناء أصبح أوسع وأعمّ من الفناء. ونحن إذا ما لاحظنا استعمال الحلّاج لضمير الجميع في قوله «متى ننورز» ولضمير المفرد في قوله «يومَ أُصلَب»، علمنا أنه كان يقصد على الأرجح إلى أن في صلبه فناءه هو، وأن في فنائه

انبعاثاً وتجدداً للجميع[١٠٦]. ومع أنه لم يكن يُقصد من صلبه في ذلك الوقت إلى إعدامه فإنه نظر إلى صلبه على أنه إتحافٌ له بالكشف واليقين. وكأنه قد أصيب لبقائه حياً في ذلك الوقت بخيبة أمل، ففرحه بهذا الكشف واليقين كان قبل أوانه، مما جعله يقول: «وأنا مما أُتحِفتُ به خَجل، غير أنني تعجلت الفرح». وهكذا لم يتم فرحه إلاّ هذه المرة عندما تحقّق قتله، بعد أن انكسرت فيه سفينته وهو راكبٌ بحر الحقائق كما كسر الخَضِر السفينة عندما ركب هو وموسى فيها، فاعترض موسى على ما فعله الخضر متعجّلاً الحُكمَ عليه قبل أن يعرف الحكمة من وراء ذلك كما جاء في الآية ٧١ من سورة الكهف: ﴿فَٱنطَلَقَا حتَّى إذَا رَكبَا في السّفينَةِ خَرَقَها قالَ أَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لقد جئْتَ شَيْئاً إمْراً﴾. أليس هو القائل:

ألا أبلغ أحبّائي بأنّي
ركبتُ البحرَ وانكسر السفينة
على دين الصليب يكون موتي
ولا البطحا أريد ولا المدينة[١٠٧]

ها هو يتمنى أن يموت صليباً، فها هي سفينة ناسوتيته تنكسر ليُستهلَك في اللاهوتية الحق كما تُستهلَك «قَطرية» قطرة الماء في «مائية» البحر. إنه في موته الجسدي هذا يدخل في حقيقة التوحيد، حقيقة البيت، وهو على الصليب. فماذا ينفع المرء ذهابُه إلى بطحاء مكة وإلى مدينة رسول الله وحجُّه إلى بيت الله إن لم يكن سبق حجَّه هذا موتُ هذه الناسوتية فيه وفناؤه عن هذه الأنائية وعن هذه النفس الأمّارة بالسوء. فليحجَّ الناس ما طاب لهم الحج فلن يُجْدهم حجُّهم فتيلاً إلّا إذا صُلبتْ ناسوتيتُهم قبل

حجّهم وماتت أنانيتهم وفَنوا عن أنفسهم الطماعة. إذا كان معنى الحج حياةَ الإنسان في الله وتجدُّدَه في التوحيد فإن هذه الحياة وهذا التجدد لا يتحققان إلاّ في صلب هذه الناسوتية التي ما زالت تُلحّ على الإنسان بالبغضاء، وفي إماتة هذه الأنانية التي لا تزال تبعد الإنسان عن حقيقته وترميه في مهامه الطمع والعداوة والتضادّ. وبعد، ما قيمة الحج، بل ما قيمة العبادات جميعاً إن لم تسبقها النية الخالصة الصادقة. أليس هذا المفهوم للصلب هو صدق النية في إقامة هذه العبادات؟ وبعد هذا كلِّه يُتَّهم الحلّاج بتهمة نكرانه للحج ويحاكم ويحكم عليه بالتعذيب والقتل، بعد أن حج إلى بيت الله ثلاث مرات وجاور وصدقت نيّته وأفنى ذاته في الحق ودخل في حقيقة التوحيد واستهلك ناسوتيته في لاهوتية الله وتلاشى جسمه في أنوار ملكوت الحق حتى لم يعد له عين ولا أثر ولا وجه ولا خبر، كما كان يقول.

ويتابع السياف تنفيذ الحكم فيه. جلده ألف سوط[١٠٨]. وكان الحلّاج مع كل جلدة يقول: «أحد، أحد»[١٠٩]. أكان في ذلك يتذكر بلالاً الحبشي مؤذن رسول الله عندما امتحنته قريش في دينه فلم يقل وهو تحت وقع السياط إلاّ «أحد، أحد»؟ أم كان يتهكم على جلاّديه ويسخر منهم، فلا يحسب من السياط الألف التي تنهال عليه إلاّ واحداً، على غرار ما فعله أبو يزيد البسطامي عندما جاءه رجل طالباً إليه أن يحسب له نقوده، فلما ألقاها إليه أخذ أبو يزيد يقول: «واحد، واحد»، فسأله الرجل مستغرباً فأجابه: «لا أعلم سوى الواحد، والجمع يخرج من الواحد، والواحد لا يخرج من الجمع، لأن الحساب لا يتم إلاّ بالواحد. إذا تمَّ ألف ونقص منه واحد يسقط اسم الألف من الآلاف»[١١٠].

أَسِياطاً كان المعدود أم مالاً لا فرق. كلاهما خارج اهتمام هؤلاء العارفين. فليضرب الناس ما شاءوا من السياط أو فليجمعوا ما شاءوا من المال، فلن يؤثروا في الحقيقة مثقال ذرّة؛ وفي النهاية فسيكونون هم الخاسرين. ومهما يكن من أمر فلقد كان الحلّاج في تلك الأثناء حيث لم يكن جلادوه. كانوا مستَهلَكين في الكثرة، أما هو فكان مستهلكاً في الواحد الأحد.

وتمّ عدد السياط ألفاً لدى جلاّديه. وبقي عددها واحداً لديه. وبقي هو على قيد الحياة، وكأنه أراد أن يُظهر للناس وللجلاديه كيف يكون الصبر وعزم الأمور. إذ ذاك تقدّم السيّاف وقطع يده ثم رجله ثم قطع يده الأخرى ثم رجله الأخرى[١١١]. فما كان من الحلّاج، كما يروي فريد الدين العطار، إلاّ أن مسح وجهه بيديه المبتورتين النازفتين دماً، حتى تلطّخ وجهه وساعداه بالدم. فقالوا له: «لِمَ فعلت ذلك؟» قال: «لقد ذهب من جسمي دم كثير، وأعلمُ أن وجهي قد اصفرّ، وقد تظنون أن اصفراري نتيجة للخوف. فمسحت وجهي بالدم حتى يكون في نظركم محمرّاً، فحمرة خد الرجال لا تكون إلاّ بدمائهم». فقالوا له: «عندما حمّرت وجهك بالدم لِم لطخت به ساعديك أيضاً»؟ فأجاب: «إني أتوضّأ»، فقالوا: «أيُّ وضوءٍ هذا»؟ أجاب: «ركعتان في العشق لا يصح وضوؤهما إلاّ بالدم»[١١٢]. ثم صُلب على جذع[١١٣]، وهو صامت لا يتأوّه[١١٤]. ويروي تلميذه أبو بكر الشبلي أنه قصد الحلّاج وهو على هذه الحالة، وكأنه أراد أن يؤاسيه ويشجعه، فقال له: «ما التصوف»، فقال: «أهون مرقاة منه ما ترى». فقال له الشبلي: «ما أعلاه؟» فقال: «ليس لك إليه سبيل، ولكن سترى غداً، فإن في الغيب ما شهدتُه وغاب عنك»[١١٥].

كان لا بد من انتظار إذن الخليفة بالإجهاز عليه، كما جرت العادة. غير أن الإذن تأخر إلى العشاء. إما إمعاناً في التنكيل وإما استهتاراً من الخليفة لِتَلَهّيه بأمور أُخرى أَهم في نظره وأخطر. فلما وصل الإذن أخيراً رفض الحرس أن يُجْهَز عليه مساء، بخاصة أن هذا الوقت لم يكن ملائماً للوزير حامد بن العباس، فهو وقت راحة واستجمام له. وإذ كان لا بد من حضور الوزير عند النطق بالحكم الصادر عن الخليفة، أرجئ الإعدام إلى الصباح، وتُرك الحلّاج طول الليل على صليبه في انتظار اليوم الجديد.

في الغد جاء حامد بن العباس إلى ساحة الإعدام. وكأنه خشي انتقام الناس في مستقبل الأيام. فحاول أن يبرّئ ساحته وساحة الخليفة وساحة صاحب الشرطة من كل تبعة. فدعا الشهود الذين كانوا قد صدّقوا على وقائع المحاكمة من قبل؛ وكانوا مجتمعين حول مقدَّمهم ابن مُكرم. طلب منهم بصوت عالٍ أن يُعلنوا موافقتهم على حكم الإعدام. فصاحوا قائلين: «نعم، اقتله، ففي قتله صلاح المسلمين. ودمه في رقابنا»[١١٦]. ثم قال لهم: «أمير المؤمنين بريء من دمه». قالوا: «نعم». قال: «أنا بريء من دمه». قالوا: «نعم». قال: «وصاحب الشرطة بريء من دمه». قالوا: «نعم»[١١٧]. ثم أُنزِل الحلّاج عن الجذع وقُدِّم أمام السيّاف. فقال بأعلى صوته: «حسب الواجد إفراد الواحد له»[١١٨]. ثم قرأ: ﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلاَ إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلاَلٍ بَعِيدٍ﴾[١١٩]. ثم ضرب السياف عنقه وسقط رأسه[١٢٠].

كان من نتيجة هذه الحادثة المريعة أن نُسج عدد من الروايات حول استشهاده. منها ما روي عن الصوفي الشهير ابن خفيف أنه قال:

فبقي جسده ساعتين من النهار قائماً ورأسه بين رجليه وهو يتكلم بكلام لا يُفهم. فكان آخر كلامه: «أحدٌ أحد» فتقدمتُ إليه فإذا الدم يخرج منه ويُكتب به على الأرض: الله الله في أحد وثلاثين موضعاً»[١٢١].

ثم لُفَّت جثته في حصير من القصب وصُبّ عليها النفط وأُحرقت. وحمل رمادها إلى باب الطاق في الضفة الشرقية لدجلة ليُلقَى عن رأس منارةٍ في النهر[١٢٢].

أما رأس الحلاّج ويداه ورجلاه فقد حُملت من ساحة الإعدام إلى السجن الجديد حيث كان قضى آخر أيامه يعلّم ويُملي ويعظ ويتوجه إلى الحق، وذلك قبل أن يُنقل إلى دار حامد بن العباس. وعلى سور السجن الجديد نُصب رأسه للناس لمدة يومين وإلى جانب الرأس عُلِّقت يداه ورجلاه[١٢٣].

وأُتلفت كتبه؛ وأُخذ على الورّاقين عهد بعدم تداولها[١٢٤]. ولم ينجُ من آثاره الكثيرة إلاّ كتابه **الطواسين** وطائفة من أقواله وأشعاره.

أما في دار الخلافة فقد ساد الوجوم على أم المقتدر السيدة شَغَب المعروفة بالسيدة، وأُصيب نصر القشوري وغيره من أتباع الحلاّج وأصحابه بالخيبة. وبعد أن أُنزل الرأس عن سور السجن احتُفِظ به لمدة سنة في خزانة في دار الخلافة كانت مخصصةً لحفظ رؤوس كبار المعدَمين[١٢٥]. وفي يوم الاثنين سلخ ذي القعدة من السنة التالية ٣١٠/ ٢٣ آذار سنة ٩٢٣م أُخرج الرأس من دار الخلافة

وحُمل إلى خراسان[١٢٦] حيث كان له فيها أصحاب[١٢٧] ليكون لهم به عبرة.

هكذا عاش الحسين بن منصور الحلّاج وهكذا قضى. وإذا كانت المسيحية تنظر إلى يسوع الناصري أنه الناسوت المتحد باللاهوت، وأنه قد فدى الناس بصلبه، فإن الحلّاج قد استهلك ناسوتيته بلاهوتية الحق، وسعى إلى أن يُصلب هو أيضاً، وتوخّى من صلبه أن يحقق ثلاث غايات:

أولاً، تصفيته الكلية من كل أنائية والوصول إلى غاية تحققه بالتوحيد وذلك باستهلاك ناسوتيته في اللاهوتية استهلاكاً كلياً.

ثانياً، فداء العالمين حباً لهم وبالتالي هدايةً لهم إلى حقيقتهم وخلاصاً لهم من الحياة في ظلمة الوهم.

ثالثاً، «نورزة» الناس، على حدّ تعبيره، أي تجدّدهم ليحققوا الانبعاث في الحق والحياة فيه.

هكذا نرى هذا اللقاء بين مفهوم الحلّاج ومفهوم المسيحية للصلب، فالصلب في المسيحية إنما يعني الفداء والتجدد والتأله، وكذلك الصلب في مفهوم الحلّاج، إنه يقصد منه إلى التجدد أو «النورزة»، كما سبق القول، وإلى استهلاك الناسوتية في اللاهوتية وإلى فداء هؤلاء المؤمنين. ففي اجتماعهم على قتله، كما كان يقول، إنما يتعصّبون لدين الله ويتقربون إليه؛ وبتقربهم إليه يحبونه، فيأخذه حبهم إلى التطهر ويؤدي بهم إلى الحياة في الله بالتدريج، ها هو يقول في أحد ابتهالاته للحق:

فاعفُ عن الخلق ولا تعفُ عني وارحمهم ولا ترحمني. فلا أخاصمك لنفسي ولا أسائلك بحقي، فافعل ما تريد[١٢٨].

إنه يتّخذ من إراقة دمه ومن تقطيع جسده وسيلة إلى الفداء بعد أن استحال في الله وتحقق في الحب الأسمى وفني في الحبيب. فها هو دمه، وقد أُريق، وها هو جسده، وقد مُثِّل به، يقدمهما في سبيل حبه للحق وحبه للخلق وفي سبيل توحيد الذات بالذات. إنه يفدي الخلق بدمه وجسده بعد أن استُهلك في الحق إذ طهّر نفسه من كل بغضاء وصالحها مع الأغيار وملأها حباً حتى لجلاّديه والساعين إلى قتله، فاستغفر لهم لِمَا فعلوا به وما يفعلون:

«فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما بما ابتُليت»[١٢٩].

وها هو يستمر على إصراره على هدى الناس حبّاً بهم حتى وهو يُجلد بالسياط قُبيل تقطيع أوصاله، فيدعو إليه صاحب الشرطة الذي يأمر بتعذيبه قبل تنفيذ حكم الإعدام، وذلك لإسدائه نصيحة تعادل فتح القسطنطينية، غير أن صاحب الشرطة هذا كما غيرُهُ من جلاّديه، ظن أنه يحاول رفع الجلد عنه، فرفض السماع[١٣٠]. إنه مُليء حباً لله وللأغيار من البشر. فالحب عنده شرط أول للتقرب إلى الله والاستهلاك فيه. وكيف له أن يكون محباً للناس ما لم يصالحهم أولاً. ومصالحة الناس لا تكون إلاّ في أداء ما لهم عليه. وما لهم عليه في حقيقته إخلاصه لهم وتطهّره من كل ضغينة عليهم. ذلك يذكّرنا بما ورد في إنجيل متى:

> فإذا قدّمت قربانك إلى المذبح وذكرت هناك أنَّ لأخيك عليك شيئاً فدع قربانك هناك أمام المذبح وامضِ أوَّلاً فصالِح أخاك وحينئذٍ ائتِ وقدّم قربانك. وإذا كان بعد ذلك قيل للمؤمن من العامة: بادر إلى موافقة خصمك ما دمت معه في الطريق لئلاّ يُسلِمَك الخصم إلى القاضي ويُسلِمَك القاضي إلى الشرطي فتُلقَى في السجن[١٣١]

فإن الحلّاج ليس من العامة. فهو من هذا القبيل شبيهٌ بالمسيح، لم يخَف من الخصم ولا من القاضي ولا من الشرطي ولا من السجان والجلاد، بل أحب هؤلاء جميعاً وصالحهم وأخلص لهم كما أحب الناس وصالحهم وأخلص لهم. من هنا كان سعيه إلى الفداء والتجدد والتأله، فلقد امتزجت روح الله بروحه، «كما تُمزج الخمرة بالماء الزلال»، على حد تعبيره[١٣٢]، ليستحيل هذا الشراب «الممزوج» دماً يُصبّ من جسده كأسِ هذا الشراب مدامةً للمؤمنين، فيستحيلوا سكارى في محبة الحق، غافلين عن ذواتهم في ذات الله. وتستحيل هذه المدامة بدورها دماً مِنْ دمه يجري في عروقهم حبّاً وتجدداً وتألهاً. ولقد جُبلت روح الله بروحه، «كما يُجبَل العنبر بالمسك الفتِق»، على حد تعبيره كذلك[١٣٣]، ليستحيل هذا المركّب «المجبول» جسداً يُكسَرُ خبزاً للمؤمنين فيستحيلون بقُوتِه أقوياءَ في إيمانهم، طهرةً من كل أنائيةٍ في توجههم إلى الحق. ألم يهتف، قبيل ضرب عنقه وقد جُلد ألفَ سوط وقطعت يداه ورجلاه وتدفقت من جسده الدماء، فقال: «ركعتان في العشق لا يصح وضوؤهما إلاّ بالدم»[١٣٤]. فكما الوضوء طهارةٌ لا تُقبل الصلاة إلاّ بها، كذلك وضوءُ الدم طهارةٌ لا يقبل العشق إلاّ به. وهكذا حقّق الحلّاج سر الاستحالة كأبلغ ما

يكون التحقيق. استحال جسده خبزاً جُبل من عنبرٍ ومسكٍ فَتِق.. واستحال دمه شراباً مُزِجَ من خمرةٍ وماءٍ زلال. فتكسّر الخبز ليأكله المؤمنون. وصُبَّ الدم ليشربه المحبّون.

هكذا نظر الحلّاج إلى مقتله: جسده ودمه ذبيحة «تُنورِز» الحياة في العالم وتجددها في المؤمن قوة إيمان وجذوةَ محبة. لقد كان في مقتله كساقية الخمرة إذ تدور على الشَرْب بكؤوسها تتبختر وتتدلّل. ألمْ يتقدم إلى منصة الإعدام وقال لِمن سأله عن تصرّفه هذا متعجباً: «دلال الجمال الجالب إليه أهلَ الوصال»[١٣٥]؟ ألا يحق له أن يقول ذلك وهو الساقي خمرةَ دمِه من كأس جسده؟ أليس مِن أدب السقاة التدلُّل؟

كل شيء تلاشى أمام هذه اللحظة. فلقد حان موعد تلاقي الرضى والأمر... وبعد، أَيُلامُ مريدوه عندما بدا لبعضهم أن جسده بقي بعد قطع رأسه ينزف دماً يكتب على الأرض: الله الله؟[١٣٦].

كذا كان محيَى هذا العارف بالله، وكذا كان مماته. عاش ومات في سبيل أمرين: الأول تحقُّقه في الله والثاني إصلاح البشر في الله كذلك. أو قل كان محياه ومماته في سبيل أمرٍ واحدٍ لا أمرين. ذلك لأنه، وقد استُهلِكَ في الله، واستحال دمه وجسده خمراً وقوتاً، رأى الكون كلَّه واحداً في الله. بل فني البدوُ في الذات، وتلاشى الوهم في الحق، وامّحق «الأنا» و«الأنت» في «الهو»، وامّحى البين وزُمّ الزمان. ألم يُجِب مَن سأله عن الطريق إلى الله فقال: «الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد»[١٣٧].

غير أن فئة من الناس أبت أن تصدّق أنه قتل. فقد رأت في هذا

العاشق الثائر منجاةً لها وملجأً، وأَنست منه روحاً إلهياً مشابهاً كالمسيح كما أخبر عنه القرآن الكريم، وذلك لما فيه من قدسيّة وتألُّه وصلا به إلى اجتراح الأعاجيب. فإذا هو عند هذه الفئة كالمسيح لم يُقتل ولم يُصلب. فزعم بعضهم أن الذي ضربت عنقه هو عدو للحلاّج ألقى شبهةً عليه، وزعم آخرون أنهم رأوا الحلاّج في ذلك اليوم بعد الذي عاينوه من أمره وهو راكب حماراً في طريق النهروان[١٣٨]. وقد قال فيه الشاعر الأندلسي محمد بن عبد السلام المعروف بابن غانم المقدسي المتوفى سنة ٦٧٨هـ/ ١٢٧٩ ــ ١٢٨٠م.

هيهات ما قتلوهُ كلا ولا صلبوه
لكنهم حين غابوا عن وجده شبّهوه[١٣٩]

لقد كان صعباً عليهم أن يصدّقوا أن مثل هذا العارف المتأله يمكن أن يحدث له ما حدث من ظلم وعدوان. ولا عجب في أن ينسج الناس حول الحلاّج مثل هذه الروايات. فالأبدال عند الصوفية إنما سمّوا بذلك لأن الله منحهم قوة يتبدّلون بها من مكان إلى مكان، وإن أرادوا أن تحل صورتهم في مكان غير الذي هم فيه يتهيّأ في صورتهم شخص بدلاً منهم في ذلك المكان، ولا يكون هذا الشخص الآخر من الأبدال[١٤٠]. والحلاّج لا بد أن يكون قد بلغ هذه المنزلة العالية من التصوف بل نرى أنه وُضع إلى ذلك في منزلة الأقطاب كما يتبين ذلك من بعض الأشعار الشعبية[١٤١].

ولكن ما همّ الحلاّج من كل ذلك؟ فلقد حقّق ذاته بحقيقة الله ومحا أنائيته في هوية الله وحيي بالله لا خائفاً من نار ولا راجياً

لجنّة، بل عاشقاً لله وعارفاً بالله ومحباً للناس أجمعين حتى لجلاّديه.

١٥

ويختلف الفقهاء والعلماء في شرعية إعدامه

أدّت الحملة على الحلّاج إلى اختلاف بين الفقهاء والمتكلمين وأولي الرأي. ولم يقتصر الدفاع عنه على المعاصرين له وإنما تعدّى ذلك إلى المتأخرين. وربما كان دفاع حجّة الإسلام أبي حامد الغزالي عن الحلّاج وغيره من الصوفية كأبي يزيد البسطامي تتويجاً للمطالعات التي دافع بها أصحابها عن هذا الصوفي وأترابه. وذلك بعد حوالى مئتي سنة من مقتل الحلّاج. ويمكننا أن نقول إن الخلاف الفقهي حول الحلّاج بدأ باتهام محمد بن داود الظاهري له بالكفر، وبردّ ابن سُريج الشافعي لهذا الاتهام فمنع بردّه هذا محاكمة الحلّاج سنة ٣٠١هـ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وفي سنة ٤٣٧هـ/ ١٠٤٦م نرى الفقيه العالِم علي بن المسلمة، وكان قد عيّنه الخليفة القائم وزيراً له، يوقف موكبه الرسمي الذي كان يُقلّه إلى جامع المنصور في بغداد لتسلّم منصب الوزارة، ليتوقف أمام الساحة التي أُعدم فيها الحلّاج قبل حوالى قرن وربع قرن خاشعاً مترحماً عليه. وكان هذا الفقيه قبل تقليده الوزارة أحد

الشهود الرسميين في الأحكام الشرعية في بغداد[١٤٢].

أما أبو حامد الغزالي فهو لم يدافع عن الحلاّج وحسب، وإنما وضعه بين العارفين الذين عرّجوا إلى سماء الحقيقة. وهو في ذلك يقول:

العارفون ــ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ــ اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متّسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلاّ الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم[١٤٣]: «أنا الحق»، وقال الآخر[١٤٤]: «سبحاني ما أعظم شأني» وقال آخر[١٤٥]: «ما في الجبّة إلاّ الله». وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم ورُدّوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[١٤٦]. ولا يبعد أن يفاجئ الإنسانَ مرآةٌ فينظر فيها ولم يَرَ المرآةَ قط، فيظن أن الصورة التي رآها هي صورة المرآة متحدة بها، ويرى الخمر في الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج، وإذا صار ذلك عنده مألوفاً

ورسخ فيه قدمهُ استغفر وقال:

رقّ الزجاج وراقت الخمرُ
فتشابها فتشاكل الأمرُ
فكأنما خمرٌ ولا قدَحٌ
وكأنما قدَحٌ ولا خمرُ(١٤٧)

وفرق بين أن تقول: الخمر قدح، وبين أن تقول: كأنه قدح. وهذه الحالة إذا غلبت سُمّيت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء»، بل «فناء الفناء»، لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه. فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمّى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً. ووراء هذه الحقيقة أيضاً أسرار يطول الخوض فيها(١٤٨).

وبين ابن سُريج والغزالي طائفة من العلماء الذين نظروا إلى الحلّاج نظرة تأييد لآرائه واستنكار لما فعله به قاتلوه. من هؤلاء طائفة من علماء الحديث والتفسير والفقه، منهم أبو العباس محمد بن سهل بن عطاء الحنبلي، وهو من علماء الحديثِ والتفسير الثقات. وقد أدّى دفاعه الجريء عن الحلّاج أمام الوزير حامد بن العباس إلى أن أمَرَ بضربه ضرباً مبرحاً مات من جرّائه وذلك قبل مقتل الحلّاج بقليل كما ذكرنا سابقاً. وباحتجاج هذا العالِم العارف على محاكمة الحلّاج واعتراض غيره من الفقهاء سقط حكم الإجماع في هذه القضية التي قامت المصلحة الفردية والسياسية بالدور

الأساسي في نسج خيوطها كما أظهرنا من قبل. وتبع ابن عطاء عددٌ من العلماء والفقهاء يعيدون إلى الحلّاج مكانته ويردّون عنه تهمة الكفر والزندقة. فها هو العالِم الشافعي عبد الكريم بن هوازن القشيري يستشهد بما قاله الحلّاج في الفصل الذي عقده في **الرسالة القشيرية** لتبيان صحة اعتقاد جماعة الصوفية في مسائل الأصول. مدافعاً في ذلك عن سلامة إيمان هذا العارف، فيقول:

... قال الحسين بن منصور: ألزم الكلَّ الحدَثَ، لأن القِدَمَ له. فالذي بالجسم ظهوره فالعَرَضُ يلزمه، والذي بالأداة اجتماعه فقواها تمسكه، والذي يؤلفه وقت يفرّقه وقت، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقي إليه، ومَن آواه محلّ أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه كيف.

إنه سبحانه لا يظلّه فوق، ولا يُقلّه تحت، ولا يقابله حدّ، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحدّه أمام، ولم يُظهره قبل، ولم ينفِهِ بَعد، ولم يجمعه كل، ولم يوجده كان، ولم يُفقده ليس. وصفه لا صفة له، وفعله لا علّة له، وكونه لا أمد له. تنزّه عن أحوال خلقه: ليس له من خلقه مزاج ولا في فعله علاج، باينهم بِقِدَمه كما باينوه بحدوثهم. إن قلتَ متى سبق الوقتَ كونهُ، وإنْ قلتَ هو فالهاء والواو خَلقهُ، وإن قلتَ أين فقد تقدم المكانَ وجودُه. فالحروفُ آياتُه ووجوهُ إثباتِه، ومعرفتُه توحيدُه، وتوحيدُه تمييزه عن خلقِه. ما تصوّر في الأوهام فهو بخلافه. كيف يحل به ما منه بدا، أو يعود إليه ما هو أنشأه. لا تماقله

العيون ولا تقابله الظنون. قربه كرامته وبعده إهانته، علوُّه من غير توقّل ومجيئه من غير تنقّل. هو الأول والآخر والظاهر والباطن، القريب البعيد الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[١٤٩].

هذا وقد قام غير القشيري من العلماء والفقهاء يدافعون عن صحة اعتقاد الحلّاج، كأبي جعفر الصيدلاني الذي نفى عنه عقيدة الحلول، والفقيه الحنبلي ابن عقيل الذي دافع عنه في كتاب **الانتصار** وأبي عبد الرحمن السُّلَمي الذي كان لتفسيره مكانةٌ مرموقة في نيسابور وفي المدرسة النظامية في بغداد، والقاضي الجيلي الذي مجّده أي تمجيد[١٥٠].

وإلى جانب علماء الفقه والحديث والتفسير أولاء نظرت إلى الحلّاج نظرة إكبار وإجلال طائفةٌ من المتصوفة كالشبلي وابن خفيف والشاذلي وعبد الله الأنصاري ويوسف الهمذاني وحكيم الصَّنَعي والسهروردي المقتول وفريد الدين العطار والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وأبي الحسن الششتري وابن غانم المقدسي وجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي على سبيل المثال لا الحصر[١٥١]. وقد ذكره هؤلاء المتصوفة وأشاروا إليه ممجّدين. وإن هم أخذوا عليه أمراً فهو أنه باح بالسرّ لغير أهله. بيد أنهم ردّوا هذا البوح إلى شدة الحب وفرط العشق، كما أشار إلى ذلك السهروردي في قوله:

وارحـمـةً لـلـعـاشـقـين تـكـلّـفـوا
سـتـر المحبَّـةِ والـهـوى فـضّـاحُ
بـالـسـرّ إن بـاحـوا تُـبـاحُ دمـاؤهـم
وكـذا دمـاء الـبـائـحـين تـبـاحُ

وإذا هُمُ كتموا تحدَّثَ عنهمُ
عند الوشاةِ المدمع السفّاحُ[١٥٢]

أو كما قال الشيخ الأكبر ابن عربي:

فمن فهم الإشارة فليصُنها
وإلاّ سوف يُقتل بالسّنانِ
كحلاّج المحبة إذ تبدّت
له شمس الحقيقة بالتداني
فقال أنا هو الحقّ الذي لا
يغيّر ذاتَهُ مَرُّ الزمانِ[١٥٣]

أو كما قال الشاعر الأندلسي أبو الحسن الششتري:

وذوّقَ للحلاّج طعم اتّحادهِ
فقال أنا من لا يحيط به معنى
فقيل له ارجع عن مقالك قال لا،
شربتُ مداماً كلّ من ذاقها غنّى

أو كما قال شاعر أندلسي آخر هو ابن غانم المقدسي في قصيدة له على لسان حال الحلاّج هي:

أباحت دمي، إذ باح قلبي بحبّها،
وحلّ لها في حكمها ما استحلّتِ
وما كنتُ ممن يُظهر السرَّ، إنما
عروس هواها في ضميري تجلّتِ

فـألـقـت عـلـى سـري أشـعـة نـورهـا
فـلاحَ لِـجُـلاّسـي خـفـايـا طـويّـتـي
وشـاهـدتُـهـا فـاسـتـغـرقـتـيَ فـكـرةٌ
فـغِـبـت بـهـا عـن كـلّ كـلّـي وجـمـلـتـي
وحـلّـت مـحـلَّ الـكـلِّ مـنّـي بـكـلِّـهـا
فـإيـاي إيـاهـا إذا مـا تـبـدَّتِ
ونـمّـتْ عـلـى سرّي فـكـانـت هـي الـتـي
عـلـيـهـا بمـا بـين الـبـريـةِ نـمّـتِ
إذا سـألَـتْ مـن أنـتَ قـلـت أنـا الـذي
بـقـائـي ــ إذا أُفـنـيـتُ فـيكِ ــ بـقـيـتـي
أنـا الحقّ في عـشـقـي كـمـا أن سـيّـدي
هـو الحقُّ في حـسـنٍ بـغـيـر مـعـيّـتـي
فـإن أكُ مِـن سـكـري شـطـحـتُ فـإنـنـي
حـكـمـت بـتـمـزيـق الـفـؤادِ المفـتَّـتِ
ولا غـروَ إن أُصـلـيـتُ نـار تحـرُّقـي
فـنـار الـهـوى لـلـعـاشـقـين أُعِـدّتِ
ومِـن عـجَـبـي أن الـذيـن أُحـبُّـهـم
وقـد عـلّـقـوا نـار الـهـوى بـأعـنّـتـي
«سـقـونـي وقـالـوا: لا تُـغـنِّ ولـو سـقَـوا
جـبـال حـنـينٍ مـا سُـقِـيـتُ لـغـنَّـتِ»(١٥٤)

وقد نشأت عند كثير من الشعراء والمتصوفة الأتراك هالة من القدسية حول الحلاّج، كما نرى في قصائد نسوي ونسيمي وفي قصيدة لامعي التي أهداها إلى السلطان سليمان الكبير. كذلك

مجّده وأكبره أتباع الطريقة البكتاشية ومتصوّفة الهند وماليزيا. وقد أمر سلطان هرات حسين بيقرا الرسام الشهير بهزاد برسم مراحل حياة الحلّاج. ومن الذين مجّدوه وتأثروا به المتصوف البنغالي سرمد كاشاني الذي انتشرت بعد مقتله عقيدته الحلّاجية وذلك على يد السلطان حسين شاه[١٥٥]. وهكذا عمّت شهرة الحلّاج جميع الأقطار الإسلامية من ماليزيا شرقاً إلى الأندلس غرباً ومن آسيا الصغرى شمالاً إلى السودان جنوباً.

وقد كان للمتصوف الشهير ابن خفيف، الذي زار الحلّاج في سجنه، الفضل في جمع كثير من الأقوال المؤيدة والمعارضة للحلّاج. وقد نشرها فيما بعد ابن باكويه ومسعود السجسي، فأخذ الرواة المسلمون، وبخاصة الحنابلة في دمشق، يتناولونها إلى أن دوّنها عدد من المؤرخين كالخطيب البغدادي والذهبي[١٥٦].

ولم يقصّر الفلاسفة المسلمون في تناولهم للحلاج. فقد رأى فيه عدد من المتألهين المتصوفين منهم عَلَماً روحياً يدعو إلى الوحدة النهائية. ومن هؤلاء السهروردي الحلبي المقتول وابن سبعين ونجم الدين الرازي والكيشي وجلال الدين الرومي ونصير الدين الطوسي والوزير رشيد الدين فضل الله الهمذاني[١٥٧].

وكما استأثر الحلّاج باهتمام الخاصة في العالم الإسلامي استأثر أيضاً باهتمام العامة. فقد اتخذوا من مقتله مادة لخيالهم خصبة نسجوا حولها الأساطير لتدوَّن فيما بعد في مجموعات مجهولة المؤلفين. ويميل ماسينيون إلى الاعتقاد أن هذه المجموعات تمثل التراث الشفهي الحلّاجي كما نشأ في شكله البدائي، وهي في نظره تنقسم إلى نوعين متمايزين: **النوع الأول** والأقدم يروي لنا

أسطورة الحلّاج بطريقة وعظية تعليمية. وقد كُتب على غرار المقامات ولكن بأسلوب مهلهلٍ لا يستعمل السجع إلاّ نادراً. ويقوم هذا النوع على ذكر أقوالٍ مأثورةٍ عن الحلّاج تتخللها أشعار ساذجة مروية على لسان الحال ومنظومة على طريقة التخميس ومستوحاة من أبيات من ديوانه مشهورة تلائم من قريب أو بعيد أقواله تلك المأثورة. ويمثّل هذا النوع مخطوط بعنوان **حكاية بعض الفقراء عن ابن خفيف** (London ms. 888, f. 322 b - 333 [330a], Berlin ms. 3492, f. 41 - 43 [bib. no. 141 - b]). أما **النوع الثاني** من هذه المجموعات فإنه يقدّم أسطورة الحلّاج إلى العامة بشكل مَشاهِد كاملة قصيرة هي عبارة عن سلسلة من الفصول الدراماتيكية القصيرة المدى تروي بالشعر معجزات منسوبة إلى الحلّاج مع شروح لها، وقد كُتبت بأسلوب ضعيف ساذج مشوش النظم ولكنها تردّد من حين إلى آخر صدىً واضحاً لمقطوعات شعرية من نظم الحلّاج. وقد كُتبت هذه المدوّنات ليلقيها وينشدها «الحكواتيون» والقصّاصون الشعبيون على غرار قصّتَي بني هلال وعنترة. ويمثّل هذا النوع مخطوط بعنوان **القول السديد في ترجمة العارف الشهيد** (مجموعة الشيخ أحمد أفندي الجميلي، بغداد)[١٥٨]. إلى جانب ذلك يمكننا أن نذكر تلك الأشعار الشعبية التي كانت تُلقى في المناسبات الاجتماعية والدينية والمختلفة كما في مجموعة فاطمة الجمالية (مخطوط في دار الكتب المصرية ضمن المكتبة التيمورية تحت رقم ٦٠٨ شعر). وفاطمة الجمالية هذه كانت صاحبة فرقة لإحياء المناسبات المختلفة في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي كما يميل الدكتور كامل مصطفى الشيبي إلى الاعتقاد. والجدير بالذكر أن الحلّاج في هذه المخطوطة يُعدُّ من الأقطاب والأبدال[١٥٩].

١٦

الحلّاج في العصر الحديث

أما في العصر الحديث فقد تناول الحلّاجَ عدد من العلماء والأدباء والفنّانين. وقد يكون الفضل الأكبر في تعريف العالَم الحديث بالحلّاج راجعاً إلى المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون الذي جمع أشعاره وحققها وقدّم لها وترجمها إلى الفرنسية، كما حقق كتابه **الطواسين** وقدم له وشرحه وعلّق عليه. كذلك حقق وشرح عدداً من النصوص التي تتناول الحلّاج وقدّمها وعلّق عليها وترجم بعضها إلى الفرنسية[١٦٠]. وقد أصدر هذا العالِم عدداً من الدراسات كتباً ومقالات حول الحلّاج[١٦١]. أما في كتابه الشامل *La passion d'al - Hosayn - ibn - Mansour al - Hallãj martyr mystique de l'islam exécuté à Baghdad le 26 Mars 922, étude le l'histoire religieuse* (عاطفة الحُب عند الحسين بن منصور الحلّاج الشهيد الصوفي في الإسلام، أُعدِم في بغداد في ٢٦ آذار ٩٢٢، دراسة في التاريخ الديني)[١٦٢]، فقد تناول حياة الحلّاج وعصره واستمراره في التراث الإسلامي الفكري والشرعي

والأدبي والفني والشعبي بعد مقتله، كما تناول تعاليمه وعقيدته، وذلك بكثير من التفصيل والتحري والتدقيق. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنكليزية هربرت مايسن (Herbert Mason) معتمداً في ترجمته على الطبعة المنقّحة الثانية كما زاد عليه كثيراً من تحقيقه العلمي، وصدرت ترجمته في أربعة مجلدات تحت عنوان:

The Passion of al - Hallãj Mystic and Martyr of Islãm vol. 1, The Life of al - Hallãj; vol. 2, The survival of al - Hallãj; vol. 3, The Teaching of al - Hallãj; vol. 4, Bibliography and Index. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982).

هذا، وقد أعاد الأب پول نويا اليسوعي تحقيق **كتاب الطواسين، معتمداً على مخطوطات أخرى اكتشفها، وترجمه إلى الفرنسية ترجمة جزئية وأصدره تحت عنوان** *Hallãğ, Kitãb al - Tawãsin*. وطبع في المطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٩٧٢. وقد أعادت طبع هذا التحقيق منشورات الجمل مقتصرة على النص العربي منه وذلك في كولونيا في ألمانيا الاتحادية سنة ١٩٨٧ تحت عنوان **كتاب الطواسين**. كذلك أعاد الدكتور كامل مصطفى الشيبي تحقيق ديوان الحلّاج وعلّق عليه وشرحه وقدّم له بمقدمة مطوّلة وأصدره تحت عنوان **شرح ديوان الحلّاج أبي المغيث الحسين بن منصور بن محمى البيضاوي ٢٤٤ ـ ٣٠٩هـ/ ٨٥٨ ـ ٩٢٢م**. ونشرته مكتبة النهضة في بيروت وبغداد سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م. ثم أصدر الدكتور الشيبي الديوان مرة أخرى مختصِراً شروحه وحواشيه تحت عنوان **ديوان الحلّاج، أبي المغيث**

الحسين بن منصور بن محمى البيضاوي ٢٤٤ ـ ٣٠٩هـ/ ٨٥٨ ـ ٩٢٢م، ونشرته دار آفاق عربية في بغداد سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. ثم أعاد تحقيق ديوان الحلّاج الأستاذ عبده وازن مقدّماً له بمقدمة علمية شاملة تحت عنوان: **ديوان الحلّاج**، وصدر الكتاب عن دار الجديد، بيروت، عام ١٩٩٨، كذلك أعاد الدكتور سعدي ضنّاوي جمع أشعار الحلّاج مع أخباره وكتابه **الطواسين** وقدّم لها بمقدمة دوّن فيها سيرة حياته ومحاكمته مع لائحة بمؤلفاته. وصدر هذا العمل عن دار صادر للطباعة والنشر في بيروت عام ١٩٩٨ تحت عنوان: **ديوان الحلّاج ويليه أخباره وطواسينه**. كذلك نشرت دار صادر في السنة نفسها كتاباً آخر هو **السيرة الشعبية للحلّاج** بتحقيق الأستاذ رضوان السحّ. وفي عام ٢٠٠٢ نشرت شركة رياض الريّس للكتب والنشر، في بيروت الأعمال الكاملة للحلّاج مع دراسة قام بها الأستاذ قاسم محمد عباس وذلك تحت عنوان: **الحلّاج، الأعمال الكاملة: التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الديوان.** كذلك تناول الحلّاج عدد من العلماء والأدباء والشعراء من قدماء ومحدثين وذلك في اللغات العربية والفارسية والأفغانية والتركية والماليزية والأوردية والسريانية والحبشية والعبرية عدا اللغات الأوروبية المختلفة[١٦٣].

وقد حظي الحلّاج بقسط وافر من اهتمام الفنانين التشكيليين والخطاطين من قدماء ومعاصرين. وإذا نحن اطّلعنا على ما قدّمه الفنانون القدامى من منمنمات تصوّر الحلّاج ومحنته لرأينا إلى أي مدى كان تأثير الحلّاج وأمثاله من المتصوفة في الفن الإسلامي التشكيلي، سواء أكان ذلك في البلاد العربية أم في آسيا الصغرى وإيران وأفغانستان، وباكستان والهند[١٦٤].

أما المعاصرون فقد تناول الحلاّجَ منهم عدد من الشعراء والمسرحيين والروائيين والفنانين التشكيليين، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر هربرت مايسن[١٦٥] وصلاح عبد الصبور[١٦٦] وعدنان مردم بك[١٦٧] بين المسرحيين، وجميل صدقي الزهاوي[١٦٨] وعلي أحمد سعيد (أدونيس)[١٦٩] وعبد الوهاب البياتي[١٧٠] بين الشعراء، وميشال فريد غريّب[١٧١] من الروائيين، ويحيى العباسي وصادق سميسم[١٧٢] وشاكر حسن آل سعيد وضياء العزاوي[١٧٣] من فناني الرسم التجريدي. كذلك لمؤلف هذا الكتاب أكثر من أربعين لوحة من أعماله الفنية رسم فيها أبياتاً وأقوالاً للحلاّج على طريقته الفنية في المزج بين الخط والرسم. هذا وقد قام الدكتور كامل مصطفى الشيبي في كتابه الثالث حول الحلاّج وعنوانه **الحلاّج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٦)، بدراسة حول الحلاّج في الشعر العربي والشرقي قديماً وحديثاً وفي الفنون الأدبية العربية الحديثة، كما قام بجمع معظم ما كُتب حول الحلاّج في الشعر العربي والشرقي القديم والحديث وفي الفنون الأدبية الأخرى الحديثة. كذلك جمع في هذا الأثر العلمي النفيس معظم الرسوم القديمة والحديثة التي تناولت الحلاّج.

هوامش

(١) حول حياة الحلّاج راجع:

أ ــ Louis Massignon, *La passion d'al-Husayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam executé à Baghdad le 26 Mars 922; étude d'histoire religieuse,* tome 1.

ب ــ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallãj Mystic and Martyr of Islam,* translated from the French with a biographical forward by Herbert Mason, vol. 1.

ج ــ Louis Massignon, «Etude sur une courbe personnele de vie: le cas de Hallãj, martyr mystique de l'Islam», *Dieu Vivant* (Paris: Seuil, 1945, Cahier 4) pp. 11-39; reproduit dans L.Massignon, *Opera minora,* textes recueillis, classés et presentés avec une bibliographie par Y. Moubarak, vol. 2, pp. 166-190.

د ــ لوي ماسينيون، «المنحنى الشخصي لحياة الحلّاج شهيد الصوفية في الإسلام»، ترجمها إلى العربية عبد الرحمن بدوي في كتابه **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ٥٩ ــ ٩١.

هـ ــ كامل مصطفى الشيبي، **شرح ديوان الحلّاج**، ص ١٩ ــ ٦٥.

(٢) Massignon, *The Passion of al-Hallãj,* vol. 1, p. 63.

(٣) السلمي، «مقتطفات من تاريخ الصوفية»، وابن باكويه، «بداية حال الحسين بن منصور الحلّاج ونهايته»، في: Louis Massignon (ed.) *Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al-Hosayn-ibn Mansour al-Hallãj* , pp.17, 31؛ راجع كذلك الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٨، ص ١١٣ ــ ١١٤.

(٥) ابن باكويه، المصدر نفسه، ص *29؛ الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص ١١٢؛ راجع كذلك الشيبي، **شرح**، ص ١٩ ــ ٢٠.

(٦) ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٦٤؛
Massignon, *The Passion of al-Hallãj,* p. 72.

(٦) ابن باكويه، ص *28؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١١٢؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٢٠ ــ ٢١.

(٧) ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٦٥؛
Massignon, *The Passion of al-Hallãj,* p. 64.

(٨) ما ورد من معلومات تتعلق بالزنج في هذا البحث مستقى من المراجع التالية:
Bernard Lewis, «'Ali ibn Muhammad,» *Encyclopaedia of Islam,* new ed; Louis Massignon, «Zandj», *Encyclopaedia of Islam,* old ed.; Theodor Noldeke, *Sketches from Eastern History,* (tr. by John Sutherland Black, pp. 146-175.

(٩) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق دي خويه، ج ٣، ص ١٧٤٣.

(١٠) ميكال يان دي خويه، **القرامطة، نشأتهم دولتهم وعلاقتهم بالفاطميين**، ترجمة حسني زينه، ص ٤٢.

(١١) Massignon, *The Passion of al-Hallãj,* vol. 1. p 25.

(١٢) المرجع نفسه، ص ١٧٨؛ Abbas Hamadani, *The Beginings of the Isma'ili Da'wa in Northern India*, pp. 2-9.

(١٣) مسكويه، **كتاب تجارب الأمم** ص ٣٢؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٣٣.

(١٤) القاضي أبو علي المحسّن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبود الشالجي ، ج ١، ص ١٦٩.

(١٥) Massignon, *The Passion of al- Hallãj,* vol. 3, pp. 194-195.

(١٦) راجع شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ٢، ص ٧٣، رقم ٥٢٣.

(١٧) Massignon (ed.), *Quatre Textes*، ص **69؛ راجع أيضاً ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلاّج**، ص ١٩.

(١٨) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص ٥٧.

(١٩) راجع: Sami N. Makarem, *The Political Doctrine of the Isma'ilis (the Imamate)*.

(٢٠) عن العلاقة الفكرية بين التصوف والتشيع راجع كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع.**

(٢١) راجع سورة التوبة (٩): ١١١.

(٢٢) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١١٨ ــ ١١٩؛ ماسينيون (محقق)، **أخبار**

الحلّاج، ص ٤٣.

(٢٣) ماسينيون، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٤) ابن باكويه، ص *31؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١١٣، راجع أيضاً الشيبي **شرح**، ص ٥٢.

(٢٥) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ــ ١٢٥.

(٢٧) نسبت الكرامات والخوارق إلى كثير من الصوفية الذين كانوا يردّونها إلى ما توصلوا إليه من تحقق وتوحيد. وفي ذلك يقول أبو يزيد البسطامي، وقد سأله أحدهم عن المشي في الهواء: «إذا طابت نفس الرجل بقلبه، وطرب قلبه بحسن ظنه بربّه، وصحّ ظنه بإرادته، واتصلت إرادته بمشيئة خالقه، فشاء بمشيئة الله ونظر بموافقة اللّه وترفّع قلبه برفعة اللّه وتحركت نفسه بقدرة اللّه وصار حيثما شاء هذا العبد بمشيئة الله تعالى ونزل حيث شاء اللّه في كل مكان علماً وقدرةً ــ فهذا العبد كان معه في كل مكان ولا يخلو عنه مكان؛ فإذا كان هذا العبد مع الله فلا يخلو عنه مكان؛ وإذا لم يكن مع الله فليس هو في مكان؛ نفس الرجل متصل بقلبه، وقلبُهُ متصل بظنه، وظنه متصل بإرادته، وإرادته متصلة بمشيئة الله تعالى. قال الله تعالى: «أنا عند ظن عبدي بي». فإذا كان الله عند ظن العبد إذا ظن فكان العبد حيثما كان الله، كما أن الله لا يخلو عن العبد حيث كان العبد كذلك لا يخلو عن اللّه باللّه حيثما كان الله؛ والله لا يخلو عن مكان دون مكان. فإذا صحّ حسن ظن العبد بالله وقع ظنه بربه، وقلبه بظنه، ونفسه بقلبه، فصار من حيث شاء إلى حيث شاء بمشيئة الله ويأتيه كل شيء [و] هو على مكانه بلا عناء: يأتيه المشرق والمغرب كله؛ فكلما ظن بمكان فالمكان يحضره وهو لا يحضر المكان، إذ هو لا يزول ثم لا يزول، إذ هو مع من لم يزُل ولا يزال، إذ هو مَن هو لم يزُل ولا يزال. فافهم ذلك؛ تتبعه الأشياء ولا يتبع شيئاً، إنما الأشياء كلها كائن من اللّه». السهلجي، «النور من كلمات أبي طيفور»، في عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ج ١، ص ٧٥.

(٢٨) راجع على سبيل المثال، ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٢٢ ــ ٢٣، ٤٠ ــ ٤١، ٦٠ ــ ٦١، ٧١ ــ ٧٢، ٨٤ ــ ٨٥، ٨٩ ــ ٩١، ١٠١ ــ ١٠٣؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١١٤، ١١٩ ــ ١٢٠، ١٢٢ ــ ١٢٦، ١٣٢، ١٣٤ ــ ١٣٨.

(٢٩) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٦.

(٣٠) ماسينيون، المصدر الأسبق، ص ١٤ ــ ١٥.
(٣١) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٥؛ ابن باكويه، رقم ١١، ص *38؛ ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٦٧.
(٣٢) الحسين بن منصور الحلاّج، **ديوان الحلّاج**، تحقيق كامل مصطفى الشيبي، ص ١٥٢.
(٣٣) راجع أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، ج ٥، ص ١٥٥ ــ ١٦٦.
(٣٤) ابن باكويه، ص *31؛ ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٦٨؛ الشيبي، **شرح**، ص ٢٢؛ Massignon, *The passion of al-Hallāj,* vol. 1, p. 183.
(٣٥) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ١٤.
(٣٦) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٠؛ راجع أيضاً ابن باكويه، ص *42 ــ *43.
(٣٧) ابن باكويه، ص *31 ــ *32؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١١٣ ــ ١١٤. غير أن الخطيب البغدادي يقول إن ما لقّبه به أهل البصرة ممّن كانوا يكاتبونه هو «المحير». ويميل ماسينيون إلى هذا الرأي (راجع الحاشية رقم ١ من رسالة ابن باكويه، ص *32)، ولكن هذا الأخير لا يعطينا مسوّغاً لرأيه هذا. أما ابن الجوزي فيضبطها «المخيّر» وهذا محتمل. راجع ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ١٠٦.
(٣٨) يقال أقاته وأقات عليه إقاتةً فهو مُقيتٌ أي أطاقه واقتدر عليه.
(٣٩) Massignon, *The Passion of al-Hallāj,* vol. 1, p. 184.
(٤٠) راجع لذلك Maharishi Patanjali, *Yogasutra of Patanjali,* with commentary of Vyasa, translated into English by Bangali Baba, Chapter 3, «Siddhis», pp. 66-96.
(٤١) راجع لذلك الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٢ وما يلي.
(٤٢) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٢٩.
(٤٣) يذكر المصدر أحمد بن فاتك وليس إبراهيم. غير أن ماسينيون يميل إلى الاعتقاد بأن الذي روى هذا الخبر هو إبراهيم الذي كان تلميذاً للحلّاج، وليس أخوه أحمد، راجع لذلك: Massignon, *The Passion of al-Hallāj,* vol. 1, p. 166, n. 14. وقارن ذلك بالمرجع نفسه، الجزء الأول، ص ١٣، الحاشية ٦٤.
(٤٤) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٤٤.

(٤٥) ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٧٢.

(٤٦) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٤٤ ــ ٤٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٧ ــ ٥٨، راجع أيضاً ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٦٨.

(٤٨) من معاني التأمور الوعاء والنفس وحياتها والشخص. تقول: ما بها تأمور أي ما بها أحد.

(٤٩) ماسينيون، **أخبار الحلّاج**، ص ٢٥ ــ ٢٦. وضع الشيبي «بروحي» مكان «بطوري» في البيت الثالث. راجع الحلّاج، **ديوان**، ص ٤٣.

(٥٠) **القرآن الكريم**، سورة يس (٣٦): ١ ــ ٣.

(٥١) **القرآن الكريم**، سورة الكهف (١٨): ١١٠.

(٥٢) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٧٢.

(٥٣) راجع: Massignon, *The Passion of al-Hallāj*, vol. 1, pp. 338ff.

(٥٤) المرجع نفسه، ص ٣٣٨.

(٥٥) يذكر ابن خلكان عن ابن سُريج: «أبو العباس أحمد بن عمر بن سُرَيج، الفقيه الشافعي؛ قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في حقه في كتاب **الطبقات**: كان من عظماء الشافعيين، وأئمة المسلمين، وكان يقال له: الباز الأشهب. ولي القضاء بشيراز. وكان يُفضَّل على جميع أصحاب الإمام الشافعي، حتى على المزني...». ويضيف ابن خلكان قائلاً: «وكان يقال له في عصره: إن الله بعث عمر بن عبد العزيز على رأس المائة من الهجرة، فأظهر كل سنّة وأمات كل بدعة، ومَنَّ الله تعالى على رأس المائتين بالإمام الشافعي حتى أظهر السنّة وأخفى البدعة، ومَنَّ الله تعالى بك على رأس الثلثمائة حتى قوّيتَ كل سنّة وضعّفتَ كل بدعة». وتوفي لخمس بقين من جمادى الأولى سنة ست وثلثمائة، وقيل: يوم الاثنين الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول ببغداد». أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر بن خلّكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ج ١، ص ٦٦ ــ ٦٧.

(٥٦) Massignon, *The Passion of al-Hallāj,* vol. 1, p. 370. كذلك راجع ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، ج ٢، ص ١٤٤. وفي الحاشية يذكر المحقق الدكتور إحسان عباس قولين آخرين لابن سُريج اقتبسهما من كتاب **أخبار الحلّاج** (تحقيق ماسينيون)، ص ١٠٦، وهما ينبئان عن موقف ابن سريج المؤيد للحلّاج فيقول: «عن إبراهيم بن شيبان قال: دخلت على ابن سريج يوم قتل الحلّاج فقلت: يا أبا العباس ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل؟ قال

لعلّهم نسوا قول الله تعالى: ﴿أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله﴾ [سورة غافر (٤٠): ٢٨]. وقال الواسطي: قلت لابن سُريج ما تقول في الحلّاج؟ قال: أما أنا فأراه حافظاً للقرآن عالماً به ماهراً في الفقه عالماً بالحديث...».
غير أن محقق **وفيات الأعيان** فاته أن ابن سُريج توفي سنة ٣٠٦هـ (راجع الحاشية رقم ٤٩ من هذا الكتاب) وأن إبراهيم بن شيبان القرمسيني توفي سنة ٣٠٧ هـ، في حين قتل الحلّاج سنة ٣٠٩هـ، لذلك فإن الرواية لا يمكن أن تقبل كما وردت في المتن المحقَّق. فلعلَّ النص، كما يقترح ماسينيون في تعليقه على هذه الرواية (**أخبار الحلّاج**، ص ١٠٦)، يجب أن يُقرأ: «دخلت على ابن سريج يوم [أفتوا في] قتل الحلّاج...».
إلى جانب هاتين الروايتين يذكر ماسينيون رواية أخرى، ذكرت في كتاب **سر العالَمَين وكشف ما بين الدارين** المنسوب للغزالي، ص ٣٩، تقول: «قيل لأبي العباس ابن سُريج: ما تقول في الحلّاج؟ قال: ما أقول في رجل هو أفقه مني في الفقه وفي الحقيقة ما أفهم ما يقول». غير أن ماسينيون ينظر إلى صحة نسبة هذه الروايات الثلاث إلى ابن سُريج بشيء من الشك. راجع: Massignon, *The Passion of al-Hallãj*, vol. 1, p. 370.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(٦٠) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٧٢.

(٦١) الشيبي، **شرح**، ص ٢٦ ــ ٢٨.

(٦٢) أبو الفداء الحافظ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ١٢١؛ راجع أيضاً الشيبي؛ **شرح**، ص ٣١ ــ ٣٢.

(٦٣) مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٣٢؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٣٣.

(٦٤) أبو الحسن علي بن الأثير، **كتاب الكامل في التاريخ**، ج ٨، ص ٢٥؛ راجع أيضاً Massignon, *The Passion of al-Hallãj*, vol. 1, p. 30.

(٦٥) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٣١؛ ابن كثير، ج ١١، ص ١٤٠، راجع أيضاً ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٧٢.

(٦٦) ماسينيون، المرجع نفسه، ص ٧١.

(٦٧) Massignon, *The passion of al-Hallãj*, vol. 1, p. 428.

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٤٠٤.

(٦٩) ابن كثير، ج ١١، ص ١٤٠؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٤٤.

(٧٠) ابن باكويه، ص 32*؛ ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٩١؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٤٤. Massignon, *The Passion of al-Hallãj*, vol.1, p. 428.

(٧١) عن تأليف الحلّاج لعدد من كتبه في السجن راجع ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٧٢.

(٧٢) ماسينيون، **أخبار الحلّاج**، ص ٩٠.

(٧٣) ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٧٥.

(٧٤) المرجع نفسه، ص ٧٥ ــ ٧٧.

(٧٥) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، المجلد ٣، القسم الأول، ص ٧٧٩؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٤١.

(٧٦) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٣٩؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٥٠.

(٧٧) أبو عبد الرحمن السُلمي، «مختارات من تاريخ الصوفية»، ص 21* ــ 22*؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٨؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٤٩ ــ ٥٠.

(٧٨) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٠؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٧، ١٣٣، ١٣٥؛ راجع أيضاً، الشيبي، **شرح**، ص ٤٩.

(٧٩) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٠.

(٨٠) القاضي التنوخي، **نشوار المحاضرة**، ج ١، ص ١٦٣.

(٨١) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٠.

(٨٢) Massignon, *The Passion of al-Hallãj*, vol. 1 p. 495؛ راجع كذلك ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٧٦ ــ ٧٧. قارن ذلك بما قاله الشيبي، **شرح**، ص ٥٠ ــ ٥١.

(٨٣) الشيبي، **شرح**، ص ٥١ ــ ٥٢.

(٨٤) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٣٩.

(٨٥) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران (٣): الآية ٩٧.

(٨٦) نجد تفاصيل هذه المحاكمة في كل من أبن زنجي، «ذكر مقتل الحلّاج»، في *Quatre textes inédits* تحقيق ماسينيون، ص 10* ــ 11*؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٣٨ ــ ١٣٩؛ ابن الأثير، ج ٨، ص ٤٠؛ مسكويه **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٨٠ ــ ٨١. راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٥٢ ــ ٥٤. كذلك روى تفاصيل هذه المحاكمة ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، ج ٢، ص ١٤٤ ــ ١٤٥، حيث يقول: «ويقال إن أبا العباس

بن سُريج كان إذا سئل عنه يقول: هذا رجل خفي عني حاله وما أقول فيه شيئاً. وكان قد جرى منه كلام في مجلس حامد بن العباس وزير الإمام المقتدر بحضرة القاضي أبي عمر فأفتى بحل دمه...» أما وستنفيلد في تحقيقه **لوفيات الأعيان** فقرأ فعل أفتى بصيغة المجهول. راجع **وفيات الأعيان**، تحقيق Ferdinand Wüstenfeld، ج ١، ص ١٢٢.

(٨٧) ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٧٧. يذكر ماسينيون القاهرة بدلاً من الفسطاط ولكن القاهرة لم تكن قد بنيت بعد.

(٨٨) القاضي التنوخي، **نشوار المحاضرة**، ج ١. ص ١٦٤.

(٨٩) ابن زنجي، ص *12 ــ *13؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٦، ص ١٦٣ ــ ١٦٤؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٨١؛ راجع كذلك الشيبي، **شرح**، ص ٥٧.

(٩٠) **القرآن الكريم**، سورة الزخرف (٤٣): ٨٤.

(٩١) ماسينيون، **أخبار الحلاّج**، ص ١١ ــ ١٢. هذه الأبيات هي لأبي الحسين النوري، راجع الشيبي، **شرح**، ص ٣٧٦؛ الحلاّج، **الديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ١٢٠؛ راجع أيضاً ابن باكويه، ص *33.

(٩٢) السُلمي، «مختارات من تاريخ الصوفية»، ص *24؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٣١.

(٩٣) Massignon, *The Passion of al-Hallāj*, vol. 1, pp. 230-231. وهذا بخلاف ما يعتقده المتصوفة بأن الإعدام حصل في باب الطاق. والسبب في هذا الخطأ، كما يقول ماسينيون، هو أن رماد جثة الحلاّج نُقِلَ من باب خراسان إلى باب الطاق ليُلقى في نهر دجلة.

(٩٤) مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٨١؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٥٧.

(٩٥) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلاّج**، ص ٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٩٧) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٣٠ ــ ١٣٢؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٦، ص ١٦٣ ــ ١٦٤؛ راجع كذلك الشيبي، **شرح**، ص ٣٥١ ــ ٣٥٧، وفيه يستخلص الشيبي أن هذه الأبيات ليست للحلاّج. فهي إما لأبي نواس وإما للحسين بن الضحّاك مرجحاً الثاني. وقد قالها في مجلس شراب جمعه في الصيف مع إبراهيم بن المهدي الأمير العباسي الذي كان ملقّباً بالتنّين لسواد وجهه وسمنه، فجرى بينهما نقاش في الدين والمذهب كان من نتيجته أن غضب إبراهيم بن المهدي وكان الشراب قد أخذ منه مأخذاً، فدعا للحسين بن

الضحاك بنطع وسيف. فانصرف الحسين غضبان، ثم كتب إليه إبراهيم بن المهدي معتذراً فأجابه الحسين بهذه الأبيات. وقد وردت هذه الأبيات على لسان الحلّاج في **أخبار الحلّاج**، ص ٣٤ ــ ٣٥، ولكن برواية للبيت الثاني على النحو الآتي:

سـقـانـي ثـم حـيـّانـي كـفـعـل الـضـيـف بـالـضـيـفِ

(٩٨) السُّلمي، «مختارات من تاريخ الصوفية»، ص *21؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٨. وقد رويت رواية أخرى عن مقتل حامد بن العباس، راجع مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٩٨ ــ ١٠٤؛ وابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٤.

(٩٩) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٨.

(١٠٠) راجع ص ٤٠ ــ ٤١ من هذا الكتاب.

(١٠١) **القرآن الكريم**، سورة البقرة (٢): ١٥٥.

(١٠٢) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران (٣): ١٨٥ ــ ١٨٦. لم تذكر المصادر أن الحلّاج قرأ الآية ١٨٦. غير أن ما قرأه الحلّاج في الركعة الأولى يطابق في مدلوله هذه الآية، مما جعلنا نرى احتمال قراءة الحلّاج لها لملاءمتها الموقف.

(١٠٣) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٧ ــ ٨.

(١٠٤) **إنجيل لوقا**: ٢٣: ٣٤.

(١٠٥) راجع ص ٤٢ من هذا الكتاب.

(١٠٦) لو كان استعماله ضمير الجمع في قوله «متى ننورز» مجرد طريقةٍ في الكلام، لاقتضى استعماله الضمير ذاته في إجابته، فيقول «يوم نُصلب».

(١٠٧) الحلّاج، **الديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٨٥.

(١٠٨) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٧؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٠؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٦، ص ١٦٤؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٥٩.

(١٠٩) السُّلمي، ص *24؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٣١، راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٧٣.

(١١٠) السهلجي، «النور من كلمات أبي طيفور»، في عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ج ١، ص ٦٩.

(١١١) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٠؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٤٠. ويذكر أبو الفرج ابن العبري في **تاريخ مختصر الدول**، ص ١٥٦، أنه قطعت يده ثم رجله ثم رجله الأخرى ثم يده. راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٥٩.

(١١٢) فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، تحقيق محمد خان قزويني، ج ٢، ص ١٢٢. وقد ورد النص بالفارسية كما يلي: «پس دو دست بريده خون آلود در روي در ماليد تاهر دو ساعد وروى خون آلود كرد كفتند اين جرا كردي گفت خون بسيار از من برفت ودانم كه رويم نردد شده باشد شما پندا ريد كه زردي من از ترس است خون در روى ماليدپم تا در چشم شما سرخ روى باشم كه گللونه مردان خون ايشان است كفتند اگر روى را بخون سرخ كردي ساعد باري جرا آلودي گفت وضو ميسازم كفتند چه وضو گفت «ركعتان في العشق لا يصح وضوءهما إلاّ بالدم». راجع أيضاً: فريد الدين العطار، **منطق الطير**، عرّبه بديع محمد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩)، ص ٢٩٨، و:

Farid ud-Din Attar, *The Confrence of the Birds*, translated from the French by S.C. Nott, p.p. 65.

(١١٣) ماسينيون، (محقق)، **أخبار الحلاّج**، ص ٣٦.

(١١٤) ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٠: الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٣١.

(١١٥) ماسينيون، (محقق)، **أخبار الحلاّج**، ص ٣٦.

(١١٦) ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٨٧.

(١١٧) Massignon (ed.) *Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, pp. 63-64.*

(١١٨) السُلَمي، ص 25*؛ ابن باكويه، ص 35*؛ قابل أبا نصر عبد اللّه بن علي السراج، **اللُمَع**، حققه وقدم له عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ص ٣٧٨. وانظر أيضاً الخطيب البغدادي ج ٨، ص ١٣١ حيث ترد الجملة: «حسب الواحد أفراد الواحد له».

(١١٩) **القرآن الكريم**، سورة الشورى (٤٢): ١٨.

(١٢٠) Massignon (ed.) *Recueil.* pp. 63-64.

(١٢١) المصدر نفسه.

(١٢٢) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلاّج**، ص ٣٦؛ ابن زنجي، ص 13*؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج ٨، ص ٤٠؛ راجع أيضاً: Massignon, *The passion of al-Hallāj,* vol. 1, p. 231؛ الشيبي، **شرح**، ص ٥٩.

(١٢٣) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٢٧؛ راجع ابن زنجي، ص 14* وفيه أن الرأس نصب على الجسر؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٥٩.

(١٢٤) ابن زنجي، ص 14*؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٤١، مسكويه، **تجارب**

الأمم، ج ١، ص ٨٢: راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٦١.

(١٢٥) سبط ابن الجوزي، ج ٨، ص ٥٢٣؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٥٩.

(١٢٦) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٦، ص ١٦٧؛ انظر أيضاً ابن زنجي، ص *14؛ كذلك راجع الشيبي، **شرح**، ص ٦٠. غير أن الدكتور الشيبي ظن أن ابن الجوزي أخطأ في إيراد هذه الواقعة في سنة ٣١٠هـ. وفات الدكتور الشيبي أن الرأس أبقي في دار الخلافة لمدة سنة.

(١٢٧) ابن الأثير، ج ٨، ص ٤٠؛ راجع أيضاً الشيبي، **شرح**، ص ٦٠.

(١٢٨) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٦٨.

(١٢٩) راجع ص ٧٧ من هذا الكتاب.

(١٣٠) ابن باكويه، ص *13؛ الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٤٠.

(١٣١) إنجيل متى ٢٣:٥ ــ ٢٥.

(١٣٢) راجع الحلّاج، **الديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٧٢.

(١٣٣) راجع المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٣٤) راجع ص ٨٠ من هذا الكتاب.

(١٣٥) راجع ص ٧٣ من هذا الكتاب.

(١٣٦) راجع ص ٨١ من هذا الكتاب.

(١٣٧) ماسينيون (محقق، **أخبار الحلّاج**، ص ٧٥).

(١٣٨) الخطيب البغدادي، ج ٨، ص ١٤١.

(١٣٩) الشيبي، **شرح**، ص ١٧٢ ــ ١٧٣ (عن **شرح حال الأولياء** لعز الدين محمد بن عبد السلام (مخطوط المتحف العراقي، رقم ١٢٥٤)، ورقة ٣٤ ب ــ ٣٦ أ). وفي ذلك إشارة إلى الآية ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم﴾. (سورة النساء (٤): ١٥٦). راجع أيضاً الشيبي، **الحلّاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً**، ص ٤١، ١٤٦ ــ ١٥٠. والشيبي في كتابه هذا الأخير يصحح سنة الوفاة التي كان قد ذكرها في كتابه السابق.

(١٤٠) محمد أعلى بن الشيخ علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج ١، ص ٢٧٠؛ راجع عن الخوارق ص ٣٩ ــ ٤١، ٧٤ ــ ٧٥ من كتابنا هذا.

(١٤١) الشيبي، **الحلّاج موضوعاً**، ٣٧٤ ــ ٣٧٦.

(١٤٢) راجع ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٨٥؛ Massignon, *The Passion of al-Hallāj*, vol. 1, p. 3.

(١٤٣) الحلّاج.

(١٤٤) أبو يزيد البسطامي.

(١٤٥) أبو سعيد بن أبي الخير.
(١٤٦) الحلّاج.
(١٤٧) البيتان للصاحب بن عباد.
(١٤٨) أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص ٥٧ ــ ٥٨.
(١٤٩) عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٤. راجع أيضاً ماسسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٣١ ــ ٣٢.
(١٥٠) ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٨٥، ص ٨٥ ــ ٨٦؛ Massignon, *The Passion of al-Hallãj*, vol. 1, pp. 40-41.
(١٥١) راجع لذلك ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٨٦؛ وراجع أيضاً كتابه *The Passion of al-Hallãj*، وفيه درس المؤلف آراء المتصوفة في الحلّاج من مؤيد ومعارض ومتوقف، ووضع جدولاً بأصحاب هذه الآراء المختلفة حتى القرن الثالث عشر للهجرة. كذلك راجع كامل مصطفى الشيبي، **الحلّاج موضوعاً**، ص ١١٧ ــ ١٩٠، ٢٦٥ ــ ٣١٣، ٣٧٠ ــ ٣٧٨. وقد أثبت الدكتور الشيبي في هذه الصفحات جميع ما وقعت عليه يده من آثار الشعراء الإسلاميين القدامى من عرب وفرس وأتراك التي تناولت الحلّاج، ومن ضمنها ما أوردناه من استشهادات للسهروردي وابن عربي والششتري وابن غانم المقدسي. فلتراجع تباعاً في ص ٣٧١ و١٢٣ و١٣٢ و١٤٧ ــ ١٤٨.
(١٥٢) راجع ابن خلّكان، **وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، المجلد ٦، ص ٢٧١.
(١٥٣) راجع أيضاً محيي الدين بن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج**، تحقيق وشرح الدكتورة سعاد الحكيم، ص ٥٧ ــ ٥٩، حيث ترد هذه الأبيات من ضمن قصيدة على لسان أحد الملائكة وصفه ابن عربي بأنه «فتى روحانيّ الذات ربّاني الصفات، إلّي الالتفات» (والإلّي، كما شرحته الدكتورة سعاد الحكيم هو من إلّ وهو من اسم الله كالإيل وهو مخصوص بروحانيات الملائكة). راجع أيضاً ص ٥٣ من المرجع نفسه.
(١٥٤) يقول الدكتور كامل مصطفى الشيبي إن هذا البيت الأخير الذي استشهد به الحلّاج هو من شعر السمهري العكلي، راجع الشيبي، **شرح**، ص ٣٤١.
(١٥٥) راجع ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٨٦ ــ ٨٧؛ وكتابه: *The Passion of al-Hallãj*, vol. 1, p. 47; vol. 2, pp. 249-336.
(١٥٦) راجع ماسينيون، «المنحنى الشخصي»، ص ٨٧.
(١٥٧) المرجع نفسه، ص ٨٨.

(١٥٨) Massignon, *The Pasison of al-Hallãj*, vol. 2, pp. 341-342.

(١٥٩) كامل مصطفى الشيبي، **الحلاّج موضوعاً**، ص ٣٧٤ ــ ٣٧٦. والأبدال من المراتب الصوفية العالية.

(١٦٠) Louis Massignon (ed., tr., et annoté), *Le dîwân d'al-Hallãj* (extrait du *Journal Asiatique*, 1931);
Al-Hallãj, *Kitâb al-Tawâsîn*,
Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallãj,
Recueil de textes inédits cocernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, pp. 57-71, *Akhbar al-Hallãj*, avec Paul Kraus.

(١٦١) نشر لوي ماسينيون ثماني عشرة مقالة حول الحلاّج بالذات، ما عدا تَنَاوله الحلاّج ضمن دراسات شتى كتبها حول موضوعات أخرى. راجع لذلك: Y. Moubarac (ed.), Louis Massignon, *Opera minora*, textes recueillis classés et presentés avec une bibliographie, 3 tomes وقد خصص الأب يواكيم مبارك الجزء الثاني من ص ٧ إلى ص ٣٤٢ لمقالات ماسينيون حول الحلاّج. كذلك راجع الجزء الثالث، ص ٦٤٢ ــ ٦٥٣.

(١٦٢) نشرت هذا الكتاب Librairie orientaliste Paul Geuthner في باريس سنة ١٩٢٢ وأعادت نشره Gallimard في باريس بطبعة أخرى منقحة سنة ١٩٧٥.

(١٦٣) للاطلاع على ثبت بمعظم هذه الأعمال راجع: Massignon, *The pasison of al-Hallãj*, vol. 4, pp. 7-129؛ وراجع كذلك: J.D. Pearson, *Index Islamicus.*

(١٦٤) أنظر: Massignon, *The Passion of al-Hallãj*، ج ١، بين ص ٢٤٨ و٢٤٩، الأشكال ٨، ١١، ١٢؛ ج ٢، مقابل ص ٦٢٢، ٧٦٨، ٧٧٠، ٨٧٠، ٩١٦، ٩٣٤؛ Y. Moubarac (ed.) *Opera Minora*. ج ١، ص ٦٨٥، الشكل ٩، ج ٢، ص ٦٧٠ ــ ٦٧١، الشكلين ٢، ٣. مع العلم أن عدداً من هذه الأشكال مردّد بين المراجع المذكورة.

(١٦٥) Herbert Mason, *The Death of al-Hallãj, a dramatic Narrative.* وكانت هذه المسرحية قد نشرت سابقاً في: *The American Poetry Review*, July-August, 1974.

(١٦٦) صلاح عبد الصبور، **مأساة الحلّاج، مسرحية شعرية.**

(١٦٧) عدنان مردم بك، **الحلّاج، مسرحية شعرية من أربعة فصول.**

(١٦٨) جميل صدقي الزهاوي، **ديوان جميل صدقي الزهاوي**، ص ٧٣٤.

(١٦٩) أدونيس. **الآثار الكاملة**، ج ١، ص ٥٠٦.

(١٧٠) **ديوان عبد الوهاب البياتي**، ج ٢، «عذاب الحلّاج»، ص ١٤٣ ــ ١٥٦.

(١٧١) ميشال فريد غريّب، **الحلّاج أو وضوء الدم.**

(١٧٢) راجع الشيبي، **شرح**، ص ١٥.

(١٧٣) راجع الحلّاج، **الديوان (تحقيق الشيبي)** حيث رسومهما منتشرة في صفحات الديوان؛ الشيبي، **الحلّاج موضوعاً**، ص ٣٤١ ــ ٣٥١، ٣٥٤ ــ ٣٦٤.

الفصل الثاني

دراسة توحيدية

١

نفحات من وحيه

هكذا شغل الحلّاجُ الفكر والأدب والفن وما زال، حتى عاد كَلاًّ على المرء أن يصحّح أو يستدرك أو يزيد على ما قيل فيه وما كُتب وما رُسم. ولكنّ الحلّاج كان، في ما قاله وأحسّ به وتذوّقه وفي ما استطلعه واستكشفه، شاعراً فناناً. وقد ظهر هذا الشعر وهذا الفن في آثاره أنظماً كانت أم نثراً. والفنّ الحق لا يبقيك في أُطر الأثر الفنّي، وإنما يحملك إلى أجوائه الجمالية والفكرية والروحية، ويطير بك إلى معانيه التي لا يدركها إلاّ المهيّأون ولا ينالها إلاّ المتذوّقون. فإذا هم يشاركون هذا المرهَفَ في فنّه وهذا المتحقق في توجّهه وهذا العاشق في خلج عشقه وخفق حبه وحَرّ وجده ووهج نشوته اللّدنية. فكيف إذا كان هذا الفنّ مفعماً بالحقيقة ممتزجاً بالصدق مجبولاً بالعرفان. إذ ذاك يتلاشى الكَلُّ ويهون الصعب، فتتدفّق الخواطر وتتبينّ المعاني وتتبدّى المدلولات. وإذا بك ترى الأشياء صافية نقية تؤيد ما قيل فيه من حق، وكأنها تزيد نوراً على نور. ولا عجب، فالحقيقة لا حدّ يحيط بها ولا

نهاية تعقلها. وهي كالمرآة، كلٌّ يرى فيها ناسوتيته انعكاساً للاهوتيتها الغيب ونورها المطلق.

٢

الحب والغيب، العقل وعالم الشهادة

ينظر الحلّاج في توجّهاته العرفانية، كما سنرى، إلى أن المحبّة هي سبيل الوصول إلى المعرفة الحق. فمعرفة الواحد الأحد لا تتأتى عن طريق الفهم العقلي. ذلك لأن العقل البشري يستقي معلوماته من عالم الحسّ، ولا يمكنه أن يتخطى حدود هذا العالم. يقول الحلّاج في «طاسين الفهم» من كتابه **الطواسين**:

> أَفهام الخلائق لا تتعلّق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلّق بالخليقة. الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق[١].

وفي «بستان المعرفة» الملحق بـ**الطواسين** يعبّر الحلّاج في نثر شعري راقٍ عن تمنُّع المعرفة عن أن يدركها مَنْ في عالم الحسّ والعقل، فيقول:

> المعرفة في ضمن النكرة مخفيّة.
> والنكرة في ضمن المعرفة مخفية

النكرة صفة العارف وحليته
والجهل صورته،
فصورة المعرفة عن الأفهام غائبة آيبة.
كيف عرفه، ولا كيف،
أين عرفه، ولا أين،
كيف وصل، ولا وصل،
كيف انفصل ولا فصل،
ما صحّت المعرفة لمحدودٍ قط
ولا لمعدودٍ ولا لمجهودٍ ولا لمكدود[٢].

فالإنسان، لِما هو عليه من حسٍّ محدود، لا يعرف الحقيقة بذاتها، بل بنكران ما تتصف به. فهمُه للحقيقة مقصورٌ على معرفة ما ليس صفةً لها. فهو إذاً يتّصف في فهمِه بالسلبية ويتحلّى بها. أما الحقيقة ذاتها فهو جاهلٌ معناها، غائبة صورتُها عن فهمه، إذ تنكسر الصورةُ على صفحة عقله لتؤوب إلى مركزها. ذلك لأن الإنسان مقصورٌ فهمُهُ على الصفات لا يتعداها، والصفات محدودةٌ بالأين. أما الحقيقة فلا أين لها، والمرء لا يمكنه أن يصل إلاّ إلى ما هو أيني، ذلك لأن الوصل يقتضي فصلاً عن شيء آخر. ولو كانت الحقيقة كذلك لكانت محدودة، ولو كانت محدودة لبطلت أن تكون حقيقة. سئل الحلّاج مرّة، «كيف الطريق إلى الله تعالى»، قال: «الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد»[٣]. فمَن كان محدوداً بحدٍ إذاً لا تصحّ له معرفة. ذلك لأن المحدود يعتمد في فهمه الأشياءَ على التركيب والتحليل والإضافة، وهذه تقتضي جهداً وكدّاً. أما الحقيقة فبسيطة. وأنّى للمركّب أن يدرك البسيط؟ معرفة الحقيقة إذاً لا تصحّ في عالم الحسّ والعقل والفهم. إنها تتعداه إلى ما وراء ذلك. ويواصل الحلّاج كلامه فيقول:

المعرفة وراء الوراء
وراء المدى
ووراء الهمّة
ووراء الأسرار
ووراء الإخبار
ووراء الإدراك.
هذه كلها شيء لم يكن فكان.
والذي لم يكن فكان
لا يحصل إلاّ في مكان.
والذي لم يزلْ
كان قبل الجهات والعلاّت والآلات.
كيف تضمّنته الجهات؟!
وكيف تلحقه النهايات؟![٤].

الخلائق لا تدرك الحقائق. تلك في عالم المكان وهذه تتعدى المكان. تلك في عالم العلة وهذه في ملكوت الإعلال. تلك في عالم الآلات وهذه من لدن الغايات. ومَن في عالم المكان والعلة والآلة هو في عالم النسبة والكثافة والشهادة لا في ملكوت المطلق واللطافة والغيب. فهو لا يتعدى الفهم إلى المعرفة. ذلك لأن الفهم حسي عقلي في حين أن المعرفة فوق الحس والعقل. ويستمر الحلّاج في كلامه ليقول:

سبحان من حجبهم بالاسم والرسم والوسم.
حجبهم بالقال والمال والكمال والجمال
عن الذي لم يزل ولا يزال.
القلب مضغة جوفانية،

فالمعرفة لا تستقر فيها لأنها ربّانية.

للفهم طول وعرض
وللطاعات سننٌ وفرض،
والخلق كلهم في السماء والأرض.
وليس للمعرفة طول ولا عرض،
ولا تسكن في السماء والأرض،
ولا تستقر في الظواهر والبواطن مثل السنن والفرض[٥].

لعالم النسبة والكثافة والشهادة الفهمُ، وللملكوت المطلق واللطافة والغيب المعرفةُ. وعالم النسبة والكثافة والشهادة مظهرٌ للملكوت المطلقِ واللطافَةِ والغيب. والغيبُ لا يتبدّى إلاّ بقدر ما يستطيع المرء أن يفهمه عقلُهُ المحدود بالزمانِ والمكانِ وغيرهما من الحدود الإنسانية. وهو يقول في ذلك:

مَن رامه بالعقل مسترشداً
أَسْرَحَهُ في حَيرةٍ يلهو
قد شاب بالتدليس أسرارَهُ
يقول في حَيرته: هل هو[٦]؟

أما المحبة فهي حركة شوق إلى اتحاد، لتتعدّى الاتحاد إلى مراقيها العليا، إلى وحدة المُحِبّ بالمحبوب فيفنى من بَدَوا وكأنهما طرفان متقابلان ليبقى الواحدُ في حقيقته.

وهكذا، فإن كل ما في الإنسان مِنْ قوى حسّية وفكرية وعقلية

ونفسية لا يوصله إلى المعرفة الحق، وإنما يبقيه في دَرَكٍ سفليّ، فيتلهى بالمظاهر دون الحقيقة، وتعوقه هذه المظاهر عن الوصول إلى القصد إن هو توقف عندها ووثق بها وبقي في حمى الثنائية الواهمة وعمِي عن الوحدة الحق وحُجب. وهو في ذلك يقول:

من لاحظ الأعمال حُجب عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حُجِبَ عن رؤية الأعمال[٧].

من هنا كان الحلّاج في توجّهاته إلى الحق يجتنب كل ما له علاقة بالكثرة، ويُغضي عن كل ما يعوقه عن إدراك حقيقة ذاته، ويتنكّر لكل ما ينتسب إلى حسٍّ وعقل. فالأمور الحسيّة والعقلية إنْ هي إلاّ أعمال يتوسّل بها المرء للوصول إلى الحقيقة. فمن يلحظها غايةً يكن كما طغت عليه مفاتن الطريق فألهته عن مواصلة السير إلى غايته. ذلك ما يفعله الجهلاء. تفتنهم العبادةُ الوسيلةُ عن المعبود الغاية، ويبهرهم الذكرُ عن المذكور. فيبتعدون عنه ويغيبون، وهم في ضلالهم يظنون أنهم يذكرونه ويعبدونه، في حين أنهم يعبدون الذّكر ويُوَلَّهون به. يخاطب الحلّاج الحقَّ فيقول:

أنت المُوَلِّه لي لا الذكرُ ولّهني
حاشا لقلبيَ أن يعلو به ذكري
الذكر واسطةٌ تُخفيك عن نظري
إذا توشّحه في خاطري فكري[٨]

الذكرُ كغيره من العبادات حسيّ عقليّ. والحسيات والعقليات إنما تخطر خطوراً، أي تلوح وتحدُث وتعترض الحقيقةَ اعتراضاً، فتعلق

هذه الخواطرُ علائقَ في القلب وطِلاءً يحجب الحقيقة ببهرجه. وهكذا فإن هذه العبادات، إن توقف المرء عندها، لا يتجاوز مفعولُها الحسّيَّ والعقليَّ. إنها تُمسي حاجزاً يعوق المرء عن السعي إلى الوصول ويحول دونه ودون التمتّع بالجمال الحق، ويكون مثَلُهُ مَثَلَ واسطةِ الوشاح، كبرى الأحجار الكريمة. إنها تُخفي بلمعانها جمال مَن تتقلّدها، وتمنع ببهرجها الطاغي الناظرَ إليها عن معاينة جمالِ التي تتوشح العِقد. كانت الحِلْيةُ وسيلةً فإذا هي الآن غايةٌ يطغى بَريقُها على الناظر إليها، فيحجبه عن الحب الحق حتى لو كان هذا الناظرُ قد برَّح به الشوق. فهو في حالته تلك يكون الأمر قد التبس عليه، فاتخذ الوسيلة غايةً تُعميه عن الغاية الحق. ذلك ما يُصيب الفكرَ إذا توشح الذِكْر، فيَغيب الذاكرُ فيه عن المذكور. وفي ذلك يقول:

إذا بلغ الصبُّ الكمالَ من الهوى
وغاب عن المذكور في سطوةِ الذكر
يشاهد حقاً حين يشهده الهوى
بأن كمال العاشقين من الكفرِ(٩)

إنه لخطر عظيم أن يقع الإنسان في شَرك الوسيلة تطغى على الغايةِ وتمحوها وتحلُّ محلَّها. ولكنْ كثيراً ما يحدث ذلك لبعض المحبين حين يبلغون حدّ الكمال من الهوى فتغيّب سطوةُ الذكرِ المحبوبَ، ويبقى الذكرُ دون المذكور، ويحتجب المعشوقُ بحجاب اسمه، ويتحوّل العشق إلى الاسم، فيضلّ العاشقُ الولهان وينحرف إلى الكفر. من هنا وجب على الذاكر في سعيه المعرفي أن يُبقيَ الذكرَ وسيلةً لا غاية، وأن يتخذ منه ومن كل وسيلةٍ أُخرى دافعاً يقوّي فيه الشوق في حركته العشقية المعرفية.

وهو إن فعل ذلك صار كما قال الحلّاج:

إذا ذكرتُكَ كاد الشوق يُتلفني
وغفلتي عنكَ أحزانٌ وأوجاعُ
وصار كلّي قلوباً فيك واعيةً
للسقمِ فيها وللآلامِ إسراعُ
فإن نطقتُ فكلّي فيك ألْسِنةٌ
وإن سمعتُ فكلّي فيك أسماعُ(١٠)

إن هذا الذكرَ الوسيلة من شأنه أن يجعل من شوق الذاكر مَتلفةً للنفس الأنا، فإذا بكلِّه يصبح قلوباً في المحبوب واعية تتسارع فيها الآلام والأسقام من فرط العشق والجوى، ويصبح ألسنةً في الله تنطق وأسماعاً في الله تسمع. ألم يقل الله في الحديث القدسيّ:

وما يزال عبدي يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أُحبَّه فإذا أحببتُه كنت سمعَهُ الذي يسمع به وبصره الذي يُبصر به ويدَهِ التي يبطش بها ورجلهِ التي يمشي بها. وإن سألني لأُعطينّه ولَئن استعاذني لأُعيذنَّه(١١).

تلك هي حال العارف العاشق. لقد تاه عن أنائيته طرباً، وتفتّقت أحشاؤه وأطمارُهُ عن ذاته الحقِّ سعادةَ عرفانٍ ولذَّةَ توحيدٍ وتحقيق:

ولا ذكرتُكَ إلاّ تِهتُ من طربٍ
حتى أمزّق أحشائي وأطماري(١٢)

والحب في نظر الحلّاج ليس فقط سرَّ المعرفة الحق، وإنما هو سر

هذا الوجود البدو وحقيقته. فلولا العشق الإلهي لما بدا الحق كوناً ناسوتياً. الحب إذاً هو هذا الفعل الإلهي الذي هو اللألأ الوجودي والحياة في هذا الكون البدو. يقول في ذلك:

العشق في أزل الآزال من قِدَمٍ
فيه به منه يبدو فيه إبداءُ
العشق لا حَدَثٌ إذ كان هُوْ صفةً
من الصفات لِمَن قتلاه أحياءُ
صفاتُه منه فيه غير محدَثةٍ
ومحدِثُ الشيء ما مبداه أشياءُ
لمّا بدا البدء أبدى عشقه صفةً
فيما بدا فتلالا فيه لألاءُ[١٣]

هذا اللألاء في الكون هو العشق الإلهي. إنه سرّ الحياة الدنيا والحياة الأخرى. وكما تبدّى الحبّ الإلهي لألاءً في عالم الشهادة ووجوداً يعكس الوجود الحق، كان اللألاء الكلمة تعبيراً عن هذا اللألاء الوجودي الذي يبدو اثنين: عالَمَ شهادةٍ وملكوتَ غيب، عالم نسبةٍ ومطلقاً لا يحدّ. وهو في حقيقته واحد لا اثنان، هو الملكوت الأحدي، أي الحق. من هنا كانت إشارة الحلّاج إلى هذا اللألاء الحرف الذي هو ناسوتٌ لكل معنى وأصلٌ لكل فكرة ومبدأ لكل خلق. ألم يقل الله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١٤]. ألم يقل كذلك: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١٥]. ثم ألا يذكّرنا هذا بما نجده في **البهاغافات پورانا** إذ تتحول الكلمات إلى كائنات محسوسة[١٦].

وها هو الحلّاج يصف كلمة اللألاء الذي هو سرّ الحياة فيقول:

والـلام بـالألـف المعـطـوف مـؤتـلِـفٌ
كــلاهــمــا واحــدٌ في الــسـبــق مـعـنـاءُ
وفي الــتــفــرّق إثــنــانِ إذا اجــتــمــعــا
بــالافــتــراقِ هــمــا عــبــدٌ ومــولاءُ
كـذا الحقـائـقُ نـار الـشـوق مـلـتـهِـبٌ
عــنــد الحقــيــقــةِ إن بــاتــوا وإن نــاءوا
ذلّـوا بـغـيـر اقـتـدارٍ عـنـدمـا وَلِـهـوا
إن الأعــزّا إذا اشــتــاقــوا أذلاّءُ(١٧)

الجمع إذاً جمعان: جمعٌ بالوحدة، وهو جمع الخاصة من العارفين، وجمعٌ بالافتراق، وهو الجمع الذي درجت عليه العامة من الناس. الجمع بالوحدة فناء العارف بالمعروف، فناء تنتفي فيه كل أنائية وشخصانية، فإذا العارف والمعروف واحد، لا يفصلهما بُعدٌ ولا يفرّقهما بَين. وهذا الجمع لا يتأتى إلاّ بالحبّ، تنتفي به مقاييس الحسّ والعقل، فلا يعود اثنان موجودين: الحق وعالم الخلق؛ بل يبقى موجود واحد ووجود واحد وكون واحد هو ملكوت الحق. أما الجمع بالافتراق فهو جمعٌ بالعقل لا بالحب، حيث يبقى الفرد في أنائيته، ويبقى الله في أنتيته، وتبقى العلاقة بينهما علاقةً ثنائية: علاقةَ عبد ومولى يفصلهما بُعدٌ ويفرّقهما بين.

الحبُّ الحق إذاً هو سرّ المعرفة الحق، كما هو سرّ الوجود. فإذا ما أخذ الحب بمجامع المرء أدّى به إلى معرفته للحقيقة، فإذا انتفى من الإنسان شعورُهُ بأنائيته انتفى منه شعوره بأنتيّة الله، فيصل إلى التوحيد الحق. وهذا ما قصده الحلّاج بالذلّ الذي ورد في بيته الأخير من المقطوعة السابقة. وذلك من حيث المدلولُ القدسي

للذلّ، لا من حيث مدلوله الاجتماعيّ المتعارفُ عليه. هذا الذلّ القدسي هو نتيجةٌ حتمية للوَلَهِ بالحق. ذلك أن الذلّ بمعناه اللغويّ هو ضد الاستكبار والتجبّر. والاستكبار والتجبّر هما نتيجة للأنائية. والأنائية نتيجة للإيمان بغيرية غير الله. هذا ما وقع فيه إبليس إذ توهم حقيقةً لعالم الحسّ مستقِلَّةً تفصله عن المطلَق، كما سيأتي بيانه. فكان من نتيجة هذا الوهم أن حدّته أنائية عالم الحسّ، فكانت حَيرتُه والتباسه أو إبلاسه. من هنا كان لزاماً على طالب الحق أن يتخلص من هذه الأنائية التي هي ناتجةٌ من وقوعه في وَهم إيمانه بوجود عالَم للحسّ مستقل. هذا التنكّر لهذه الأنائية هو الذلّ بمعناه القدسي الذي هو نتيجةٌ حتمية لهذا الوَلَهِ الإلهي وهذا الحب بين الله وأوليائه دون أن يكون لكلمة «بين» أيُّ معنى أيني. ألم يقل عزَّ مِن قائل: ﴿فَسَوْفَ يَأْتي اللّه بِقَومٍ يُحبُّهُمْ ويُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الـمُؤْمِنيـنَ أعِزَّةً على الكَافِرِين﴾[١٨]. لذلك كان هذا الذلُّ القدسيُّ ملازماً للشوق المعرفي ولحبّ الله الذي فيه العزَّةُ بالحق وفي الحق، إذ يجعل العارفَ مُستَقِرّاً، بعرفانه، في ملكوت المطلق مستوطناً إياه. وإلى هذا يشير الحلّاج مخاطباً الحق:

منــــك دعــــانــــي مــــا دعــــا
فــــجــــئــــتُــــه بــــلا أنــــا
جــــئــــت إلــــيــــكُــــم بــــكُــــمُ
فــــصــــرتُم لــــي وطــــنــــا[١٩]

الحب الحق إذاً هو شرط المعرفة الحق والوصولِ إلى أسمى حالات التحقق والعرفان. فإذا كانت المعرفة، كما تقول الهندوسية التي اطّلع عليها الحلّاج، كما رأينا، وتأثر بها، تبدأ بحالةٍ معرفيةٍ شبيهةٍ بحالةِ النوم العميق حيث يتخلَّص السالك من معطيات الحسّ

والعقل ليصل إلى حالة أرقى، هي حالةٌ تتراءى له فيها الحقائق تراثياً، كما تتراءى الصور في الحلم، فُتنبّه الحالمَ إليها، فينتقل بذلك إلى حالةٍ ثالثة هي حالةُ اليَقَظة أمام هذه الحقائق، فيرى هذه الحقائقَ ويعيها، حتى إذا تمكّنت منه وتحققها يرتقي إلى حالة معرفية رابعة هي حالة الوعي الصافي (Samadhi) حيث يتجاوز في وعيه هذا عالمَ الحس والنسبة إلى إدراك الذاتية المطلقة، حتى إذا تمكنت منه هذه الذاتية المطلقة ودامت فيه واستمرت يكون قد انتقل إلى حالةٍ عرفانية خامسة هي الوعي الكوني فيرى العارف ذاته متحدةً بالحق، فيقول، كما قال الحلّاج: «أنا الحق». غير أن العارف في هذه الحالة يبقى شاهداً لمشهود، فهو في هذه الحالة من العرفان بلغ الوحدة في شهوده لا في وجوده كما يعيه. فإذا تمكّن من هذا الشهود دخل المشهودُ في أعماقه دخولاً يتجاوز به حدّ الشهود ليصل إلى حالة عرفانية سادسة هي حالة الوعي الإلهي، أو إن صح لنا التعبير، حالة الوعي القَدري، إذ يدخل العارف في مستوى معرفي يرى فيه الخليقة كما هي في حقيقتها الأمرية لطافة كليةً لا كثافة فيها. إذ ذاك يدرك هذا العارف هذه النبضة الأولى لهذه اللطافة، أو قل هذه الحركة الأولى للّطافة التي بِنَبْضها ذاك وُجد الخلق المتحرّكُ الكثيف. ألم يقل أبو الحسين النوري في ذلك: «اللّه لطّف ذاته فسمّاها حقاً وكثّف ذاته فسماها خلقاً»(٢٠). هذه الحالة العرفانية السادسة هي حالةٌ تتوسط، إن صح لنا القول، بين وحدة الشهود ووحدة الوجود. لذلك نرى أن مَن وصل إلى هذه الحالة كان مأخوذاً من كل أنا. إذ سَلَبَهُ من وعيه الإنّي إنيُّ الحق الواحد الأحد. وهذا ما كان يسعى إليه الحلّاج إلى أن وصل أخيراً إليه. ألم يبتهل إلى الحق متوسّلاً إليه أن يوصله إنيُّه إلى هذه الوحدة فقال:

بــيني وبــينك إنّــيّ يــنــازعــنــي
فــارفــع بــإنّــيــكَ إنّــيــي مــن الــبــينِ[٢١]

إنه، وهو في هذه الحالة من الوحدة، يبرّحه الشوقُ ويضنيه الوجدُ ويفنيه العشقُ لهذه النبضة الأولى الموجِدة للخلق. وما هذه النبضة الأولى إلاّ العلّة الأولى، علة العلل، الموجِد الأول الذي يوصف بصفات التقديس والتأليه، الخالق المصوّر ومباشِر المخلوقات، إنه ذاك الذي تسميه المتصوفة العقل الأول الذي هو مرتبة الوحدة كما وصفه التهانوي[٢٢]. إنّ مَن تصفه الهندوسية بأنه اللّه الموصوف (The personal God) هو عند الصوفية العقل الأول. ذلك لأن الله لا يوصف بصفة ولا يحد بحد، يتنزه عن المباشرة ويتعالى عن العلّة والمعلول.

وإذ يبرّح العشق بالعارفِ، يفنى فناء كلياً عن حبه للمحبوب، فلا يعود في الوجود إلاّ هذا الواحد الأحد. تلك هي الحالة العرفانية السابعة والقصوى، إذ تنقل هذه النبضةُ الخالقةُ العارفَ من عالم الملك إلى الملكوت، ومن عالم النسبة إلى المطلق، فلا يبقى شاهد ومشهود، ولا يبقى إلاّ الحق. إذ ذاك يتّحد إنِّيّ الشاهد بإنّيّ المشهود فيفنى الشاهد والمشهود ولا يبقى إلاّ الوجود. فلقد أدرك هذا العارف أن كل غيرية هي وهم، وأن الوجود هو الواحد الأحد. عادت «الأنا» إلى «الهو».

هذه «الأنا» التي قبل أن تفنى لا تفتأ تضلّل الإنسان وتبعده عن الحق وتحرمه التوحيد وتوقعه في التثنية وبالتالي في الشرك، وترميه في الوهم، طرحها الحلاّج جانباً في رحلته المعرفية إلى هذا المقصد

السابع الأحدي. هذه «الأنا» هي التي أشار إليها في قطعته الشعرية الآتية عندما كان يصطلم في نار وجده إلى التحقق في هذه الوحدة الأحدية فقال:

أأنـت أم أنـا هـذا في إلـهـين
حـاشـاك حـاشـاك مـن إثـبـات إثـنـين
هـويّـةٌ لـك في لائـيـتـي أبـداً
كـلّي عـلى الـكـلّ تـلـبـيـسٌ بـوجـهـين

إلى أن يقول كما ورد آنفاً:

بـيني وبـيـنك إنّـيٌّ يـنـازعـنـي
فـارفـع بـإنّـيـك إنـيّـي مـن الـبـين[٢٣]

إن مجرّد إثباتي «أنتيّة» للّه يؤدي بي إلى إثبات «أنائية» لي. فالمدلول الذي تدل عليه كلمة «أنتَ» التي أطلقها على اللّه تؤدي بي منطقياً إلى المدلول الذي تدلُّ عليه كلمة «أنا» التي أطلقها على نفسي. وإذا نظرتُ إلى اللّه بهذا المنظار أكون إذاً قد أثبتُّ أولاً وجودين مستقلين: وجودَ الله المتمثّل بـ«أنت»، ووجودي الخاص المتمثل بـ«أنا»؛ وأكون ثانياً، قد ربطت وجود الله بالمنطق، وبالتالي أكون قد ربطتُ وجود الله بوجودي. وهذا ليس بتوحيد، بل هو عين الشرك. لذلك وجب عليَّ نفيُ هذه الأنائية وإثبات هوية للّه غير متعلقة بنظرتي إلى «الأنا» و«الأنت». إن إثبات هوية للّه هو إذاً في نفي الأنائية عنّي نفياً قاطعاً. هذا النفيُ هو الذي عبّر عنه الحلّاج «باللائية» التي وردت في البيت الثاني من القطعة الآنفة الذكر. ولولا هذا النفي لكان لِـ«كُلّي» وجود مستقلّ،

ولكان لله وجود منفصل. وهذا تلبيس بوجهين، على حد قول الحلاّج: تلبيس عليَّ وتلبيس على اللّه.

هذه «الأنا» إذاً هي الحاجز الذي يحجز الإنسان عن التوحيد الحق. فإذا ما تخلّص منها الإنسان مشى على «درب» المعرفة الحق وتوصل إلى الشعور بالوحدانية التي لا تفصل عالم الشهادة عن الغيب، بل تجعل عالم الخلق هذا بدواً للحق، فيتخلص الإنسان من هذه الثنائية الشركية، ويصل إلى الوحدانية التي بدوُها هذا الكون العبارة. ﴿وِلِلَّهِ المَشْرِقُ والْمَغْرِبُ فَأيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾(٢٤)، فالتوحيد الحق هو الوحدانية. والحلاّج يقول في ذلك:

فإن رمتُ شرقاً أنت للشرق شرقُه
وإن رمتُ غرباً أنت نصبَ عياني
وإن رمتُ فوقاً أنت في الفوقِ فوقه
وإن رمتُ تحتاً أنت كل مكانِ
وأنت محل الكل بل «لا محلُّه»
وأنتَ بكل الكلِّ ليس بفانِ
بقلبي وروحي والضمير وخاطري
وترداد أنفاسي وعقد لساني(٢٥)

لا موجود إلاّ الواحد الأحد. وما الشرق والغرب والفوق والتحت والمحلّ واللاّمحل إلاّ تكثّف الحق. وما توجُّهُ الإنسان في النهاية إلاّ إلى اللّه، ولا تتمّ المعرفة الحق إلاّ بمحبة الحق محبةً تأخذ من الإنسان كلَّه ولا تترك منه حتى ولا ذرّةً من ذات:

فــمــا جــال في ســري لــغــيــرك خــاطِــرٌ
ولا قـــال إلاّ في هـــواك لـــســـانـــي[٢٦]

وهكذا يتمّ التوحيد: محبّة كلية تأخذ بالكلّ وبالأجزاء وبالجوهر والعرض، فترحل الذات إلى الذات رحلةً لا أين فيها ولا آن.

٣

الستر والبوح

أما الذين يصرّون على البقاء في عالم الشهادة، بما في هذا العالم من عقل وفكر وحسّ وإيمان بالله قائم على إنكارٍ عقلي لِما ليس بإلهي أو إثباتٍ عقلي لِما هو إلهي، دون أن يتجاوزوا ذلك، إنما يبقون محصورين في الحسّ والمنطق والعقل والحدّ، ولا يستطيعون أن يتخلّصوا من هذه الحدود ويتحرّروا من هذه القيود. وهم في ذلك يتنكّرون لأي توجّه يسعى لتجاوزِ عالم الشهادة هذا، ويرمون مَن يتجاوزه بالضلال والكفر والإلحاد. فيكونون بذلك قد أساءوا إلى أولئك العارفين وأساءوا إلى الحق وأساءوا إلى أنفسهم.

مِن هنا دعوة الحلّاج وغيره من الصوفية إلى ستر هذه الحقائق عن هؤلاء. ذلك لأن هذه المعرفة إنما تحصل عند المريد نتيجةً لسعيه ومجهوده وتهيؤه وقيامه بالمقامات الرياضية، ونتيجةً لاستجابة الحق له وجُودِهِ عليه بالأنوار، كما يشير الحلّاج في قوله:

فمن إلهي إشاراتي وإن كثرت
في الخلق ما بين إيرادٍ وإصدارِ(٢٧)

وهو بذلك يعبّر عن أن إشاراته المختلفة ما بين وروده إلى الحق وصدور الحقائق إليه إنما هي من الله ذاته. ألم تقل رابعة العدوية من قبلُ:

فما الحمد في هذا ولا ذاك لي
ولكن لك الحمد في ذا وذاكا(٢٨)

إنه الاستهلاك الكلي في اللّه. وقد عبّر الحلّاج عن ذلك فقال:

سرائرُ سرّي ترجمانٌ إلى سري
إذا ما التقى سرّي وسرُّك في السرِّ
وما أمر سرّ السرُّ مني وإنما
أهيم بسرّ السرّ منه إلى سرّي
وما أمرُ أمرِ الأمرِ مني وإنّما
أُمِرتُ بأمر الأَمر لمّا قضى أمري
وما أمر صبر الصبر مني وإنما
أَمِرتُ بصبر الصبر إذ عزّني صبري(٢٩)

فسِرُّ الإنسان، أي حقيقته الناسوتية، إنما يعبّر عن سرّه الحق، أي حقيقته اللاهوتية، والمرء لا يدرك ذلك ما لم يتّحد سرُّ ناسوتيته بسرُّ لاهوتيته بعيداً عن صخب السطح وبهرجه. ولا يمكن أن يحدث ذلك للمريد إلاّ إذا توجّه بسرّه الناسوتي إلى سره اللاهوتي، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلاّ إذا بذل المريد المجهودَ

سعياً إلى الحق وهو متدرّج بالصبر على نفسه الأمارة بإرادةٍ وُهبَت له من لدن الحق.

لذلك فإن على المرء أن يراعي هذا الاتصال بالحق ويحترمه ويقدّسه، وإلاّ كان منتهكاً لحرمة القدس خائناً لذلك العهد العشقي المعرفي الذي جعل العارف يضنّ بهذا السر حتى على ما في ضميره الذي يحوي قواه العقلية والفكرية والنفسية التي تحجبه عن الحق إن هو اتخذها غايةً في سعيه، كما سبق القول، فتوقّف عندها لا يبرحها. ذلك ما يعنيه الحلّاج بالعهد الذي اعتقده على نفسه وثيقةً عاهد الله بها على حفظ سرّه ودخل بها في حقيقته:

صيّرني الحقُّ في الحقيقه
بالعهد والعقد والوثيقه
شاهد سرّي بلا ضميري
هذاك سري وذي الطريقه(٣٠)

إن الطريقة لتختلف عن السر، هذا هو الحقيقة وتلك إنما تدل على الحقيقة وتشير إليها، وذلك لتوسل الطريقة بالعقل. وكما أن الطريقة تدل على الحقيقة وتشير إليها، كذلك الشريعة التي بارتكازها على عنصر الإقرار، وبتنظيمها لحياة الفرد في المجتمع تُعِدّ الإنسان للمعرفة العقلية، إنما تدل على الطريقة وتشير إليها. وهكذا كانت الشريعة باباً إلى الطريقة والطريقةُ باباً إلى الحقيقة.

من هنا كان هذا السر القدسي، أي الحقيقة، أمانةً عند المتّصل بالحق لا يُسمح له بالبوح به إلاّ لمن تهيأ لِتقبُّلِهِ، وذلك وقايةً لغير المُتَهِّيئ من أن يدركه سطوع الحقيقة فلا يقوى على تحمله.

فالبائح بهذا السر لغير المتهيئ له، إنما يسيء إليه كل الإساءة كما يسيء إلى نفسه وإلى أولئك المتهيئين الذين يشاركونه هذه الحقيقة السر. ويكون هذا البائح قد أصابه ظلم نفسه وظلم غيره وظلمُ الحقيقة، فلم يراعِ اتصاله بالحقيقة بل انتهك قدسيتها وفرّط فيها:

مـن سـارروه فـأبـدى كـلَّ مـا سـتـروا
ولم يـراعِ اتـصـالاً كـان غـشّـاشـاً[٣١]

وهكذا يكون هذا البائح المنتهك للسرّ كمن ارتكب الفحشاء خائناً للأمانة «ظلوماً جهولاً»[٣٢] ويكون مثلُهُ مثلَ السّتر الوشواش، أي الخفيف الشفاف الذي لا يصلح أن يكون ستراً، فيُنْزَع ويُلقى جانباً، ويكون هذا المنتهك الأسرارَ قد خان أولئك الصحب العارفين الأبرار الذين:

هُـمْ أهـلُ سـرٍّ ولـلأسـرار قـد خُـلِـقـوا
لا يـصـبـرون عـلـى مـن كـان فـحّـاشـا
لا يـقـبـلـون مـذيـعـاً في مـجـالـسـهـم
ولا يـحـبّـون سِـتـراً كـان وشـواشـا[٣٣]

لذلك وجب على العارف أن يكون أميناً على الأسرار المعرفية حافظاً لها، يسترها عن غير مستحقها بسِتر غير وشواش يحجب لطافة النور المعرفي عن كثافة أولئك الذين ألِفوا الحسّ ووثقوا بمعطيات عالم النسبة واتخذوها طريقاً إلى المعرفة.

٤

شطح المُحِبّ

ولكنْ كثيراً ما يستبدّ بالمحبّ حبُّه فيبوح بما يجب أن يبقى مكتوماً. وكأنَّه من فرط حبّه، والحبُّ جذوةٌ من عالم الغيب، غفل عن عالم الحسّ والعقل. فأصابه، لفرط انجذابه، الطيش، فباح:

من أطلعوه على سرٍّ فنمّ به
فذاك مثليَ بين الناسِ قد طاشا(٣٤)

وكان من نتيجة إفلاته من قيود العقل والمنطق أن شطح به الحب، حسب تعبير العارفين، وفي ذلك يقول، وقد برّح به الألم:

أنا الذي نفسه تشوّقه
لحتفه عنوةً وقد عَلِقت...
باحت بما في الضمير يكتمه
دموع بثٍّ بسرّه نَطقت(٣٥)

إنّه شوق المحبّ، يفعل بالنفس كما يفعل بالجسد. هذا يعبّر عنه بالدموع تُبَثّ، وتلك تعبّر عنه بالأسرار تُباح. إن المحب يتعامل مع عالم الخلق، عالم الحسّ والعقل، بمعطيات ملكوت الحق، ملكوت الغيب والحب. ذلك ما يؤدّي بالمحب أحياناً إلى الشطح. وقد عرّف أبو نصر السرّاج الطوسي الشطح فقال إنه:

عبارة مستغربة في وصفِ وجدٍ فاض بقوته وهاج بشدّة غليانه وغَلَبته... ألا ترى أن الماء إذا جرى في نهر ضيّق فيفيض من حافّتيه؟ يقال شطح الماء في النهر. فكذلك المريد الواجد، إذا قوي وجده ولم يُطق حمل ما يرِدُ على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهم سامعيها إلّا من كان مِن أهلها ويكون متبحّراً في علمها، فسُمّي ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحاً.

ثمَّ يدافع عن هؤلاء الشاطحين الذين اتُّهموا في دينهم فيقول:

وليس لأحد أن يبسط لسانَهُ بالوقيعة في أوليائه ويقِيس بفهمه ورأيه ما يَسمَع من ألفاظهم وما يُشكِل على فهمه من كلامهم... فمَن بان شرفُه وفضلُه على أشكاله بفضل علمه وسعة معرفته فَلَهُ أن يتكلّم في عللهم وإصابتهم ونقصانهم وزيادتهم، ومَن لم يسلك سُبُلَهم ولم ينحُ نحوَهم ولا يقصد مقاصدهم، فالسلامةُ له في رفع الإنكار عنهم وأن يَكِلَ أمورهم إلى الله تعالى ويَتَّهم نفسَهُ بالغلط فيما

ينسبهم إليه من الخطأ، وبالله التوفيق[٣٦].

وإذا المحِبّ يرى نفسه وقد صبّ لطافةَ أسرارِ الغيب في كثافة مظاهر عالم الشهادةِ وشرب، فأسكرته هذه الأَسرار. يقول الحلّاج في ذلك:

من أسكرته أنوار التوحيد حجبته عن عبارة التجريد،
بل من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد،
لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم[٣٧].

ها هو الآن ينطق بالسر بعد أن غفل هذا المحب السكران عن أوصافه الكثيرة ليتّصف باتّصاف الحق اللطيف. من هنا كانت معرفة الواحد الحق لا تتأتى إلاّ بالمحبة الإلهية التي تنتفي معها كلُّ محبة وتمّحي بها كل صفةٍ من صفات عالم الشهادة. وهو يقول في ذلك: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»[٣٨].

٥

علم الحقيقة، حقيقة الحقيقة، حق الحقيقة

غير أن عالم الشهادة، عالم الحسّ والعقل، عالم الخلق، عالم الكثافة، لا يستقلّ بوجوده، وإنما يستمدّ وجوده من ملكوت الغيب، ملكوت الحب والحق واللطافة. لذلك فلا يمكن المرء أن يدرك من خلال عالم الشهادة هذا إلاّ ما يبدو له من ملكوت الحق، لا ملكوت الحق ذاته. هذا البدو يمكننا أن نسميه الحقيقة لا الحق. إذاً مهما شطح المحب فهو يبقى في تعابيره في حمى علم الحقيقة لا يتجاوزه. وهو حتى في ذلك لا يعبّر إلاّ لمحاً ولا ينطق إلاّ إشارة. يقول الحلاّج في ذلك:

> والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة. الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق»[٣٩].

إذاً الحق، أي اللّه، لا يدركه الخلق. والحق ليس الاسم الأعظم وليس المسمّى بهذا الاسم، وإنما هو ربّ المسمّى والاسم. إنه معنى

المعنى واللاهوت المحض. قد يُدْرك الخلقُ الاسمَ، وفي إدراكهم الاسمَ قد يدركون المسمّى، ذلك لأن كليهما من عالم الحسّ والعقل، عالم العلة والمعلول. ويتابع الحلّاج في «طاسين الفهم» شرح ذلك مِن خلال تقريبه إياه إلى الأفهام فيقول:

> الفراش يطير حول المصباح، إلى الصباح. ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال، بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال، طمعاً في الوصول إلى الكمال.
>
> ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة(٤٠).

قد يرى الفراشُ ضوءَ المصباح، وقد يشعر بحرارته، وقد يبوح بما رأى ويعبّر عمّا شعر. ولكنّه برؤيته تلك يكون قد اطّلع على علم الحقيقة، وبشعوره ذلك يكون قد شعر بحقيقة الحقيقة. إنه يطمع في الوصول بذلك إلى الكمال. ولكن هيهاتِ هيهاتِ أن يصل. إنه لا يصل إلاّ إذا احترق بحرارة ناسوتية الحق. وهو لا يحترق إلا إذا تخلص من «فراشيته»، وغشيه «سلطان الجلال»، على حد تعبير الغزالي(٤١)، ففني عن ذاته، وفنيت عنه مقاييس عالم الخلق.

٦

إبليس

إن مقاييس عالم الخلق، إذا ما استعملها المرء بغيةَ إدراك ملكوت الحق، توقعه في الحيرة، كما أشار إلى ذلك الحلّاج في معرض كلامه حول إبليس في «طاسين الأزل والالتباس». فإبليس ـ والإبلاس هو الحيرة والالتباس ـ استحق اللعنة لا لأنه لم يوحّد الله، بل لأن التوحيد التبس عليه. فَهِمَه بمفاهيم عالَم الشهادة، وعَقَلَه بالزمان العارض، وقاسه بالمقاييس المحدودة، فسقط من ملكوت الغيب، ولم ينفعه الإقرار دون المعرفة الحق للحق، إذ حدّته «أنائيته» فلم يرَ إلاّ «أنتيّة» لا تُعرَفُ إلاّ بالنسبة «للأنائية»، فكان بطبيعة الحال مطروداً من الغيب إلى عالم الشهادة، ومن الملكوت إلى عالم الملك، ومن المطلق إلى عالم النسبة، فغاب عنه نور «الهُوَ» لانطباق ظلمة «الأنا» عليه ولتجريده «الأنتَ» من «الأنا»، مما أوقعه في التفريد، فغابت عنه حقيقة التوحيد. إذ فهم التوحيدَ تفريداً، وكان تجريدُه للّه تحديداً، فأوقعه هذا التحديد بالشرك. وفي ذلك يقول الحلّاج في «طاسين الأزل والالتباس»:

وما كان في أهل السماء موحِّد مثل[٤٢] إبليس.
حيث إبليس تغيّر عليه العين، وهجر الألحاظ في السَّير، وعبد المعبود على التجريد.
ولُعن حين وصل إلى التفريد، وطُلب حين طلب بالمزيد.

فقال له: «اسجد!»[٤٣]، قال: «لا غير!» قال له: «وإنَّ عليك لعنتي!»[٤٤] قال: «لا غير!». «ما لي إلى غيرك سبيل، وإني محبٌّ ذليل».

قال له: «استكبرتَ»، قال: «لو كان لي معك لحظة، لكان يليق بي التكبّرُ والتجبّر، وأنا الذي عرفتك في الأزل ﴿أنا خيرٌ منه﴾[٤٥] لأن لي قدمةً في الخدمة، وليس في الكونين أعرفُ مني بك، ولي فيك إرادة ولك فيّ إرادة. إرادتك فيَّ سابقة إن سجدتُ لغيرك، فإن لم أسجد، فلا بدّ لي من الرجوع إلى الأصل، لأنك خلقتني من النار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار»[٤٦].

إن عبادةَ المعبود على التجريد وتفريدَه هما تحديد له. وهذا التحديد ليس توحيداً لله خالصاً وإنما يقتصر على توحيده من حيث العدد. فهو وحده خالق الكون لا شريك له في ذلك. أي أن هذا التوحيد هو اعتقاد بواحدية الله. والواحديةُ بطبيعتها تتضمن المزيد، لأنها من العدد، والعدد يقبل الزيادة. أما التوحيد الحق فهو لا يطلب المزيد، لأنه يقوم على حقيقةِ أن اللّه واحدٌ لا مِن عدد، أي أن اللّه لا يخرج عنه شيء، فلا موجودَ إلاّ هو. أما

الوجود المرئي فهو بدوٌ منه لا غير. لا ثنائية في الحقيقة تقوم على وجودين اثنين: اللّه والعالم. أما توحيد إبليس فكان على خلاف ذلك. إنه قائمٌ على التفريق بين كونين: كونٍ علويّ وكون سفلي. من هنا كان رفضه السجود، ذلك لأنه آمن «بغيريّةٍ» غير اللّه. ومن هنا كان قول الحلّاج على لسان إبليس: «لا غير». إذ توهم إبليس حقيقةً للزمن مستقلّة، سواءٌ أكان في ذكرِهِ اللحظةَ أم في ذكره الأزل: «لو كان لي معك لحظة، لكان يليق بي التكبُّر والتجبّر، وأنا الذي عرفتك في الأزل، «أنا خير منه» لأن لي قدمةً في الخدمة وليس في الكونين أعرفُ مني بك». من هنا كان وقوعه في الاستكبار والتجبّر. إذ كانت معرفته للّه محدودةً بالآن والأين، وبالتقدم والتأخر، وبالإثنينيّة لا الوحدانية، أو بالواحدية لا الأُحدية، وبالكونين لا الكون الأحد. وفي ذلك يقول الحلّاج:

جـحـودي لـك تـقـديسُ
وظـنّـي فيك تـهـويـسُ
وقـد حـيّـرنـي حِـبٌّ
وطَـرْفٌ فيه تـقـويـسُ
وقـد دلّ دلـيـل الـحُـبّ
أن الـقـربَ تـلـبـيـسُ
ومـا آدمُ إلاكَ
وَمَـن في الـبـين إبـلـيـسُ (٤٧)

إن إنكار الحلّاج للقول بأن الله خارج عن هذا الكون الحسّي هو في ظاهر الأمر جحودٌ له، ولكنه في الحقيقة تقديس، إذ يشير إلى أن هذا العالم النسبي ليس مستقلاً بذاته، بل هو في حقيقته بدوٌ

للمطلق، كما ذكرنا سابقاً. أما الظن بغير ذلك فهو تهويس على الحقيقة، ذلك لأن هذا العالم الحسّي، بما فيه ومن فيه، هو انعكاس للمطلق. فلا يفصل العالَمَين بُعدٌ أو بَين. إنهما في الحقيقة واحد. وأما من يعتقد بهذا الانفصال فقد ضلَّ وتاه والتبس الحق عليه، فوقع في الحيرة والإبلاس.

إن من ينظر إلى الحق بعين الحس والعقلِ إذاً لا بد من أن يرى عالمين اثنين مفصولين، أما من ينظر بعين الحب فهو لا يرى إلاّ كوناً واحداً هو الحق. وفي هذا المعنى قال ابن عطاء الله فيما بعد:

الأكوان ثابتةٌ بإثباته
وممحوّة بأحدية ذاته(٤٨)

إن هذا الحق ليَنْظُرُ إلى الناظر بطرْفه ذي الجمال الذي يحتوي هذا الوجود بأجمعه وكأنه يحدب عليه حدباً كالقوس. ويقف العارف حيال هذا الأمر، فتتنازعه نظرتان: نظرة الحسّ والعقل، ونظرة الغيب والحب. ويحار في أمره: يرى حِبّه بين انفصال واتصال، وبين ابتعاد واقتراب. وإذا هو يُلقي بمقياس العقل جانباً ويتوسّل بالحُبّ صافياً من كثافة النسبية، فيدلُّه هذا الحُبّ حينئذٍ على حقيقته: إنها الحق. أما ما كان يشعر به من بَين، وإن كان هذا البين قصير المدى، فهو وهمٌ وتلبيس، ذلك أن البين مكاني. والمكان كثافة. والكثافة لا وجود لها خارج الحق، وإنما هي بدوٌ لهذا الحق الذي هو الوجود الكلي ولا موجود إلاّ هو. أما ما يظهر ويبدو، أي عالم الخلق، فهو انعكاس للحق لا غير. لذلك كان آدم، وهو من عالم الخلق، انعكاساً، كما الصورة في المرآة انعكاس. وما أمرُ الله للملائكة أن يسجدوا لآدم إلاّ طلب من اللّه أن يقرّوا

بهذه الحقيقة. فأقروا وسجدوا إلاّ إبليس الذي أبى واستكبر، إذ بقي في وهم البَيْنْ[٤٩]. لم يكن توحيده للّه إلاّ جزئياً. لقد كان توحيداً ولم يكن التوحيد، ألم يقل الحلّاج في ذلك: «من طلب التوحيد في غير لام ألف فقد تعرّض للخَوَضان في الكفر»[٥٠]. وها هو يقول في هذه الوحدة الأحدية التي لا خارج لها ولا داخل وإنما هي الوجود كل الوجود:

وأيُّ الأرض تـخـلـو مـنـك حـتـى
تـعـالـوا يـطـلـبـونـك في الـسـمـاءِ
تـراهـم يـنـظـرون إلـيـك جـهـراً
وهـم لا يُـبـصـرون مـن الـعـمـاء[٥١]

٧

الخلق بدو للحق

وهكذا تنتفي الأبعاد وتضمحلّ الأعداد أمام وحدانية الحق. فلا واحدية أمام الوحدانية، ولا ثنائية أمام الأحدية، ولا تفريد أمام الفردانية، ولا غيرية إلاّ في الوهم الذي يؤدي الاستقرار فيه إلى الشرك. أما التوحيد فينتفي معه كل تفريق، ولا يبقى إلا الوحدة الأحدية الحق. إنها وحدة الوجود لا وحدة شهود فقط[٥٢]. وحدة الشهود مرحلةٌ غايتها وحدة الوجود. يقول الحلّاج في ذلك:

من لاحظ الأزلية والأبدية وغمّض عينيه عمّا بينهما فقد أثبت التوحيد. ومن غمّض عينيه عن الأزلية والأبديّةِ ولاحظ ما بينهما فقد أتى بالعبادة. ومن أعرض عن البَين والطَرَفين فقد تمسّك بعروة الحقيقة[٥٣].

وهو في هذا المعنى يقول أيضاً:

وكـــيـــف يـــثـــبـــت ثـــانٍ
وأنـــــتَ يـــــا فـــــردُ فـــــردُ

فـذاك قـلـبٌ لـلـمـعـانـي
ولـيـس مـن ذاك بُـدُّ
والـشـرك إثـبـات غـيـرٍ
والـشـرك لا شـكّ جـحـد(٥٤)

الحقيقة عند الحلّاج هي مظهر الحق، هي ما يستطيع الإنسان أن يدرِك. أما الحق فلا يدرَك بعقل أو حس ولا يُعلم بعلم ولا يقاس بخاطر أو فهم. يقول في «طاسين الصفاء»:

فالحقيقة، والحقيقة خليقة، دعِ الخليقة لتكونَ أنت هو أو هو أنت من حيث الحقيقة(٥٥).

وبما أن الحقيقة خليقة فوجودها ليس مستقلاً عن الحق، وهي بدوُهُ ومظهره. وهذا ما قصده الحلّاج. وهو في ذلك يشرح قوله: «أنا الحق»، عندما قال في «طاسين الأزل والالتباس»: «وأنا الحق، لأني ما زلت أبداً بالحق حقّاً»(٥٦). والحق هو الموجود، ولا موجود إلاّ هو. يقول في «طاسين التوحيد»: «والحق واحدٌ، أحدُ، وحيدٌ، موحَّد»(٥٧).

إن عالم الشهادة ليمّحي أمام سطوع نور الغيب، إذ يشفّ هذا البدوُ الكثيف باختراق نور الغيب له، وتختفي النِّسَبُ أمام المطلق باختفاء حدود الأشياء، ويتبدد الأين ويمّحي الزمان، فيقول:

رأيـت ربّـي بـعـين قـلـبـي
فـقـلـتُ مَـنْ أنـتَ؟ قـال أنـتَ!
فـلـيـس لـلأيـن مـنـك أيـنٌ
ولـيـس أيـنٌ بـحـيـث أنـت

أنــت الــذي حــزت كــلَّ أيــنٍ
بــنــحــوِ لا أيــن فــأيــن أنــتَ

ولــيــس لــلــوهــم مــنــك وهــمٌ
فيعــلــم الــوهــم أيــن أنــتَ

وجــزت حــدّ الــدنــوّ حــتــى
لم يــعــلــم الأيــن أيــن أنــت

فــفــي بــقــائــي ولا بــقــائــي
وفي فــنــائــي وُجــدتَ أنــتَ

في مــحــو إسمــي ورســم جــسمــي
ســألــتُ عــنّــي فــقــلــتُ أنــتَ

أشــار ســرّي إلــيــكَ حــتــى
فَــنــيــتُ عــنّــي ودُمــتَ أنــتَ

وغــاب عــنــي حــفــيــظ قــلــبــي
عــرفــتُ ســرّي فــأيــن أنــتَ

أنــت حــيــاتــي وســرُّ قــلــبــي
فــحــيــثــمــا كــنــتُ كــنــتَ أنــتَ

أحــطــتُ عــلــمــاً بــكــل شــيءٍ
فــكــل شــيءٍ أراه أنــتَ

فــمُــرَّ بــالــعــفــو يــا إلــهــي
فــلــيــس أرجــو ســواك أنــتَ(٥٨)

إنه يسأل الحق أن يمرَّ بالعفو عليه، والعفو هنا هو المحو، إذ فني عن كل شيء، وامّحى وتلاشى في دوام الحق. فإذا هو محيطٌ علمُهُ بكل شيء. والأشياء تُعرَف بتوحيد الحق ولا يُعرَف الحق بالأشياء.

أيّ شيء يمكن أن يكون أوضح دلالة على وحدة الوجود عند

الحلّاج من ذلك. غير أن الإنسان لا يصل إلى تحقّق وحدة الوجود بعقله. وهو لا يصل إليها إلاّ إذا تخلص من كل كثافة فيه، واستهلك ناسوتيته بلاهوتيّة الحق. وهو لا يستطيع ذلك بمجهود فكري. لا يستطيع ذلك طالما بقي فيه شيء من هذه الأنائية التي ترميه في الكثرة والكيف والأين والوصل والفصل، وطالما بقي فيه شيء من هذا الوجود الحسي العقلي الوهم. فالمعرفة، كما قال: «ما صحّت لمحدود قط ولا لمعدودٍ ولا لمجهودٍ ولا لمكدود»[٥٩]. المعرفة لا تصحّ إلاّ للعاشق الوَلِه. والحلّاج عاشق، ترك كل شيء إلاّ العشق. مرّ الحق عليه بالعفو عن كل وجود له محسوسٍ أو معقول. أجل إنه عاشق. وإنّ عشقه هذا هو الذي أدّى به إلى معرفة الحق. ذلك لأن هذا التعاشق بين الحق وبدوه ينتهي إلى عشق أوحد أو قل إلى امّحاق البدوِ بالحقّ. وهذا هو الذي عناه أبو يزيد البسطامي (بايزيد) عندما قال ما تعريبُه:

خرجت من البايزيدية كما تخرج الحيّة من جلدها،
ثم نظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد»[٦٠].

وهذا هو بعينه الذي عناه الحلّاج عندما قال:

اتحــــد المعـــــشـــوق بـــــالــــعـــــاشـــقِ
ابـــتــــــســـم الموهـــوق لـــــلـــــوامـــقِ
واشــــتــــرك الــــشــــكـــلان في حـــالـــةٍ
فـــامـــتــــحــــقــــا في الــــعــــالم الماحـــقِ[٦١]

هذا الحب الإلهي يصل عند الحلّاج إلى توحيد ذاته بالحق، فتتحقق لدى الإنسان المعرفة، ليتحقق الإنسان بدوره، من خلال شعشعانية

هذا العشق، بهذا الوجود الحق متعدّياً مفهوم المكان المحدود:

يـا حـبـيـبـي أنـتَ سـؤلـي
قـد تـرانـي في مـكـانـي
نـورك المُبـصـر حـقّـاً
لِـعَـيَـانـي لَـعـقـيـانـي
وتـحـقّـقـتـك فـاصـنـعْ
كـلَّ مـا شـئـت بـشـانـي
أنـا في الـحُـبِّ قـتـيـلٌ
ومـع الأحـبـابِ فـانِ(٦٢)

وهكذا يمازج شعورُ الحلّاج بالاتحاد حُبَّه الإلهي الذي جعله حباً كله ووجداً كله. وإذا هذا الحب لا يقف عند حدّ. وأنّى له الحدّ وهو لا يُحدُّ بأية مقولة ولا يسكن عند أية نهاية، وإنما يسبح في عالم من الحقيقة، وقد أصبحت مشيئته مشيئةَ الحق وأصبحت مشيئةُ الحق مشيئته:

يـا نـسـيـم الـريـح قـولـي لـلـرشـا
لم يـزدنـي الـوردُ إلاّ عـطـشـا
لـي حـبـيـب حـبُّـه وسـط الحشـا
إن يـشـا يمـشـي عـلـى خـدي مـشـى
روحُـه روحـي وروحـي روحُـه
إن يـشـا شـئـت وإن شـئـت يـشـا(٦٣)

إن هذا الحب ينقل المحبَّ إلى ملكوت المطلق الذي لا حدّ له ولا بداية ولا نهاية. وإذ ينتقل المحبُّ إلى هذا الملكوت المطلق يصبح

في المطلق والمطلق فيه. يرد ماءه فلا يمتلىء منه ولا ينفد الماء، وإنما يبقى وقد عاد المحبُّ والمحبوب والحبُّ واحداً.

٨

اللاهوت والناسوت

إن الإنسان إذاً، بما تميّز به من قوة حب، يستطيع أن يدرك حقيقته وحقيقة الكون. ذلك لأن الخلق مظهر للحق، والكثافة بدوٌ للطافة. من هنا كان الإنسان والكون بأجمعه على صورة الله. وهذا ما عناه الحلّاج عندما قال في «طاسين الفهم»: «كأني كأني، وكأني هو، أو هو أني. لا تَوَقَّ عني، إن كنتَ أنّي»(٦٤).

فبما أن الكثافة هي بدوٌ من اللطافة، فصورتي الكثيفة، يريد الحلّاج أن يقول، هي بدوٌ من حقيقتي. فإذا كانت حقيقتي هي «أنّيَّ» فإن صورتي الكثيفة هي «كأنّي». وهذا «الكأنّي» هو إذاً شبيه «بالأنّي»، ذلك ما قصده الحلّاج بقوله: «كأنّي كأنّي». أما أنّيَّ هذا فهو من هوية الله. في الحب يتحقق المحبّ الصادق من أنه هو والمحبوب واحد. ذلك ما حدا بالحلّاج، بعد أن وصل به حبّه إلى غايته أن يهتف: «وكأنّي هو أو هو أنّيّ». لقد جعله حبه، بعد أن خلّصه من

ربقة الأنا، يتجاوز حدّ الثنائية ليدرك حقيقته. وهي أنه بدوٌ للحق ليس له وجود مستقلٌ عنه. فإنّيّهُ هذا إذاً، لكونه في حقيقته من عالم الغيب، هو من حقيقة الله لا يبعده عن الله بين. إنّ حبّه كشفَ له هذه الحقيقة. فابتهل إلى الله، وهو في نشوة شوقه ووجده وحبه، قائلاً: فإذا كنتَ عين حقيقتي فأعنّي على البقاء على حبي. فإني إن عدت إلى «الأنا» فسيؤدي ذلك إلى أن تتوقّى عني، أي تستتر عني وتبتعد. إنه العالَم الكثيف الذي يشدّ الإنسان إلى كثافته ويجذبه إليه بما فيه من حسٍّ وعقل، فيرى الحلّاج نفسه معلّقاً بين لطافةٍ يشعر بها وتأخذ بمجامعه، إذ يستبد به حبّه، وكثافةٍ تتخطّفه، إذ يستبد به حسه وعقله. وإذا هو بحاجة إلى الاستعانة بالحق في توجُّهه إليه مبتهلاً متضرّعاً. وبذلك يتمكن من التخلص من الشعور الواهم باستقلال عالم الحسّ، فيوقن أن هذا العالَم بدوٌ لَعالم الغيب.

إنه بتوجهه بكلّيته ومحبته الخالصة قد وصل إلى الحقّ المتأنّس له وبه. ها هو قد أدرك بحبه الحقَّ فصار له وطناً بعد أن جاء إليه به:

جـــئـــت إلـــيـــكـــم بـــكـــمُ
فـــصـــرتُم لـــي وطـــنـــاً(٦٥)

وكأن هذا الحق أو اللاهوت قد أشعَّ مخترقاً بلطافةِ نورانيته كثافة ظلمةِ حدود عالم الحسّ أو الشهادة، أو كأنّ لطافة اللاّهوت ثقبت بحرارةِ شعشعانيتها حدود عالم الحس لتتجلّى للإنسان ناسوتاً هو مقام الحق. وفي ذلك يقول الحلّاج:

ســبـــحـــان مـــن أظـــهـــر نـــاســـوتَـــه
ســـرَّ ســـنـــا لاهـــوتِـــهِ الـــثـــاقـــبِ

ثـــم بـــدا لخلـــقـــه ظـــاهـــراً
في صـــورة الآكـــل والـــشـــارب[٦٦]

وبذلك يبقى اللاهوت محجوباً. فهو في المطلق، والإنسان في حِمى الحدّ. أما الناسوت، وهو سرّ نور اللاهوت، على حدّ تعبير الحلّاج، فإنه ينكشف لأولئك الذين طرحوا الحسّ والعقل، وانجذبوا بالحبّ الحق؛ وكأنه في انكشافه هذا ثقب حجاب عالم الخلق فبدا للخلق ظاهراً متأنّساً للإنسان.

من هنا كان الحب عند الحلّاج هو السبيل الوحيد إلى المعرفة الحق. وهو في ذلك يقول:

طـــوبـــى لـــعـــين مـــحـــبّ
حَـــبَـــوتَـــهـــا مـــن رؤاك
ولـــيـــس في الـــقـــلـــب والـــلـــبِّ
مـــوضـــع لـــســـواك[٦٧]

أو يقول:

مـكـانـك في قـلـبـي هـو الـقـلـب كـلـه
فـلـيـس لـشـيء فيه غـيـرَك مـوضـع
وحطّتكَ روحي بين جلدي وأعظمي
فـكـيـف تـرانـي إن فـقـدتـك أصـنـع[٦٨]

أجل، فكيف يصنع إن فقد حبيبه، إن تخلّى عن الحق؟ إنه سيكون رهين سجن الأنا، وسيقوم في الكثرة والكثافة والتضادّ تتقاذفه أمواج الوهم وتقذف به على صخور العبودية.

٩

الحرية والعبودية تتصارعان

غير أن الحبّ ليس بالأمر الهيّن. فالإنسان، بما فيه من «أنا»، وما فيه من التِصاق بعالم الحسّ وائتلاف، وما فيه من تعلّقٍ بمقولات هذا العالم، يصعب عليه التخلص من قيوده والتحرر من هذا السجن الذي سجنته فيه «الأنا» وأخضعته فيه للنفس الأمّارة. من هنا كان تردُّد السالك بين القرب والبعد، والاتصال والانفصال، والامحاء عن الأنا والانغماس فيها، والتنكر للنفس الأمارة وطاعتها في ما تأمر به، والسكر بالحقيقة الإلهية والصحو من هذا السكر، أو الصحو بالحق والسكر «بالأنا»:

كفَاك بأن السكر أوجد كربتي
فكيف بحال السكر والسكر أجدرُ
فحالاك لي حالان صحوٌ وسكرةٌ
فلا زلتُ في حاليَّ أصحو وأسكرُ[٦٩]

ذلك لأن المريد يتجاذبه، كما سبق القول، ما في الغيب من حق وما في الشهادة من بدو، وما في المطلق من لطافة وما في النسبة من كثافة. وقد عبّر الحلّاج عن هذا التردد بين الحق وبدوه، أو بين الحق و«الأنا» بقوله، وقد بلغ به الوله مبلغاً:

إنـي لأرمُـقُـه والـقـلـب يـعـرفـه
فـمـا يـتـرجـم عـنـه غـيـر إيمـائـي
يـا ويـح روحـيَ مـن روحـي فـوا أسـفـي
عـلـيَّ مـنـي فـإنـي أصـل بـلـوائـي(٧٠)

هذا العالم الحسّي إنما يَسجُن الإنسانَ في سجنه ويقيّده بقيده. فعلى الإنسان أن يبذل الجهد الجهيد ويقاسي العذاب والبؤس في سبيل التخلص من العبودية. وهو في جهاده هذا قد يضنيه هذا العذاب ويشقيه هذا البؤس، فتضعف نفسه التوّاقةُ إلى الحق ويعود القهقرى فينغمس في عالم الشهادة، كالعصفور الذي طال سجنه فاعتاد قفصه وأسلم له. ذلك لأن عالم الشهادة سيبقى يشد الإنسان إليه ما بقي الزمان مظهراً خَلقياً أَمْرياً من مظاهر الحق، كما الخط مظهر للمعنى. فالمعنى الإلهي في الإنسان، وهو سرُّ اللّه في مخلوقِهِ الإنسي هذا، هو تجلّي العشق الإلهي. والإنسان في هذا العالم الحسي هو من السر الإلهي هذا كالخط من المعنى أيضاً. وكما أن الخط يضيق عن التعبير عن هذا المعنى أحياناً كثيرة، كذلك الإنسانُ العارف يضيق في توجهه عن هذا السر الإلهي العشقي، روح الإنسان. وهذا ما يحدو بهذه الروح أن تعاني قبضاً معرفياً وجودياً تارة، وتشعر طوراً ببسط تنطلق فيه انطلاقاً عشقياً معرفياً(٧١). وينظر الحلّاج إلى واقعه، فيرى نفسه دائم الدوران في عالَم الحسّ لا يستطيع منه مفرّاً، ويرى ذاته

المعنوية وقد تعلقت فانحصرت في تلك الكثافة الخَلقية، فإذا هي بانحصارها هذا تنحسر عن حقيقتها لتنطوي في هذا الجزء الكثيف البَعْضي، الذي هو جسده الثقيل فيشعر بالضعف فيهتف مبتهلاً:

يا مُعين الضنى على جَسَدي
يا مُعينَ الضنى عليه أعنّي (٧٢)

ويصيب هذه النفسَ قبضٌ ثقيل، في حين تَقَبَّل الأغيار تعلُّقَ لطائفهم بكثائفهم، فغابوا عن حقيقتهم، وتمتعوا ببسطٍ هو نتيجةٌ لغفلتهم تلك. وهو في هذا المعنى يقول:

عجبت لكلّي كيف يحمله بعضي
ومن ثقل بعضي ليس تحملني أرضي

لئن كان في بسطٍ من الأرض مضجعٌ
فقلبي على بسطٍ من الخَلقِ في قبضِ (٧٣)

وهكذا يبقى الحلّاج في مرحلته تلك متردداً بين الخلق والحق، وبين هوى الأنا وهوى الهو. وهو يعبّر عن هذا الصراع فيقول:

ما زلت أطفو في بحارِ الهوى
يرفعني الموجُ وأنحطُّ

فتارةً يرفعني موجُها
وتارة أهوي وأنغطّ (٧٤)

وإذ تُمعن الكثافةُ بإصرارها ويُمعِن هو بإلحاحِهِ على التحرّر من ربقتها يطول الصراع، فيلجأ إلى الحق يُعينه على حَيرته تلك فيقول:

حـتـى إذا صـيّـرنـي الـهـوى
إلـى مـكـانٍ مـا لـه شـطُّ
نـاديـتُ: يـا مـن لم أبُـخ بـاسـمـه
ولم أخُـنْـهُ في الـهـوى قـطُّ
تـقـيـك نـفـسـي الـسـوء من حـاكـمٍ
«مـا كـان هـذا بـينـنـا الـشـرطُ»[٧٥]

إن هذه الحَيرةَ، لو بقيت، وهذا التردد، لو استمر، سيجلبان عليه السوء. فها هو، وقد اتّخذ من الحق خليلاً، يقول له إن شرط الاستعانة العونُ، فأعنّي على اتقاء سوء التردد وشرّ الحيرة. ويعلم أن عون الله لا يتم إلاّ بالشوق إلى هذا الحبيب القدسي فهو الذي يبعده عن الوهم ويقرّبه إلى الحق، فيهتف:

الـصـبُّ، ربُّ، مـحِـبٌّ
نـوالـه مـنـكَ عُـجْـبُ
عـذابـه فيك عـذبٌ
وبـعـده عـنـك قـربُ[٧٦]

وإذا بهذا الحب، بعد هذا الصراع وهذا الجهد، يسلمه إلى مقام الرضى والتسليم:

حـسـبـي مـن الحبِّ أنـي
لِـمَـا تُحـبُّ أُحِـبُّ[٧٧]

فيستسيغ كلَّ ألم ويستحلي كلَّ بؤس، ولا يبقى إلاّ النعيم الأوفى:

قـضـى عـلـيـه الـهـوى ألاّ يـذوق كـرى
وبـات مـكـتـحـلاً بـالـصـاب لم يَـنَـمِ

يقول للعين جودي بالدموع فإن
تبكي بجدٍّ وإلاّ فلنَجُدْ بِدَمِ
فمن شروط الهوى أن المحبَّ يرى
بؤسَ الهوى أحلى من النِّعَمِ(٧٨)

إذ ذاك يرى ذاته في ذات الحق، وقد فنيت كما تفنى نقطة الماء في البحر:

يا موضع الناظر من ناظري
ويا مكان السرّ في خاطري
يا جملة الكلِّ التي كلُّها
أَحبُّ من بعضي ومن سائري(٧٩)

ها هو يرى الحق ولا يرى غيره، بل يرى الوجود كله مستهلكاً في الحق. إنه الحبُّ الخالص وقد برّح به، فإذا هو يرى الجمعَ في الواحد الأحد، بل يختفي الجمع في هذا الأحد بعد أن تُكتشَف حقيقتُه. ويذكّرنا ذلك بما قاله الحكيم الهندي إيشڤارا كريشنا (Ishvarakrishna): (ومعنى هذا الاسم بالعربية مَن كريشنا سيده) الذي لخص في أشعاره تعاليم كپيلا (Kapila) (ومعناه الأحمر)، وهو حسب **البغاڤات پورانا** *(Baghavat Purana)* أحد تجليات الإله ڤيشنو (Vishnou).

وكما الراقصة تكفّ عن الرقص بعد أن تشاهَدَ على المسرح
كذلك الخليقة تختفي بعد أن تبدو للحقيقة...
فليس في نظري مَن هو أكثر حياءً من الخليقة التي،

عندما تقول: «لقد اكتُشفت»،
تختفي عن الأنظار كلياً[٨٠].

كذلك يختفي عالم الخلق كله فلا يعود الحلّاج يراه قط، ولا يرى غير هذا المحبوب الحق ولا يسعى إلاّ إليه:

فيك معنى يدعو النفوسَ إليكا
ودليل يدلُّ منكَ عليكا
ليَ قلب له إليكَ عيونٌ
ناظراتٌ وكله في يديك[٨١]

لقد أصبح الدالُّ في المدلول عليه، والناظر في المنظور إليه، وتلاشى كل شيء في هوية المطلق واختفى عالَم الخلق في الحق:

أحطتُ علماً بكلِّ شيءٍ
فكلُّ شيء أراه أنتَ[٨٢]

وتحرّر الناظر من حدّ «الناظريّة» ليتّحد في المنظور. فيبلغ في ذلك غاية الحرية. ذاك ما فعله الحبّ به. إنه في حريته تلك ينتقل في عوالمَ من الصفاء، أو قل يرتقي في عالم الصفاء، ويصعّد فيه من حال إلى حال:

إذا سكن الحقُّ السريرةَ ضوعفت
ثلاثةُ أحوالٍ لأهل البصائرِ
فحال يبيد السرُّ عن كنه وصفه
ويحضره للوجدِ في حال حائر

وحالٌ به زُمَّت ذرى السرِّ فانثنت
إلى منظرٍ أفناه عن كل ناظرِ(٨٣)

إن الوجد ليستنزل أحوالاً من عين «الجود»، فيرتقي المريد بها درجةً درجةً إلى المعرفة. فهو في وجده ذاك يتحرر أولاً من عالم الحسّ، فيتخلّص من تلك الأوصاف التي يتوهمها لمحبوبه فتحجبه عنه وتُقصيه. وإذا هو، وقد تحرر من هذه الأوصاف، يرى محبوبه على حقيقته مجرداً، فيحار بأمره. إنه لم يعتَدْ أن يرى الحقيقة دون أوصافٍ من عالم الحِسّ. ولكنّه سرعان ما يعتاد على ذلك، فيبدو له سرُّ المحبوب، وتتقلّص العوالم وتلطف، وكأن ذُرى السرّ زُمَّت في هذه اللطافة السرّ زَمّاً. وإذا بهذه العوالم تتبدّى أمامه كما هي بالحقيقة؛ تلألأ نورُها الشعشعاني، فطغى على كل محسوس وامّحى أمامه كلُّ مرئي، فَفَنِي الناظر بالمنظور أمام هذا النور. وإذا هذا المريد، وقد بذل في رحلته كلَّ مجهود، قد أصبح مشاهداً لهذا النور وقد تنزّل عليه من عين الجود. وتتم رحلة المريد، بعد أن تمّ انتقاله من مقام إلى مقام وهو في عالم العبودية، لتبدأ رحلته من حالٍ إلى حال وهو في عالم الحريّة. فالمقامات رحلة المريد وهو في العبودية، والأحوال رحلته وهو في الحرية. المقامات رحلته وهو في عالم الحسّ والعقل، والأحوالُ رحلته وهو في عالم الغيبِ والحبّ. ها هو الآن مهيّأ لتقبّل العرفان الأصيل:

قلوبُ العاشقين لها عيون
ترى ما لا يراه الناظرونا
وألسنةٌ بأسرار تناجي
تغيب عن الكرام الكاتبينا
وأجنحة تطير بغير ريشٍ
إلى ملكوت ربّ العالمينا

وتــرتــع في ريــاض الــقــدس طــوراً
وتـــشـــرب مـــن بـــحـــار الـــعـــارفينـــا

فــأورثــنـــا الـــشـــراب عـــلـــوم غـــيـــبِ
تـــشـــفّ عـــلـــى عـــلـــوم الأقـــدمـــينا

شـــواهـــدُهـــا عـــلـــيـــهـــا نـــاطـــقـــاتٌ
تـــبـــطّـــل كـــل دعـــوى المدّعـــينا

عـــبـــادٌ أخـــلـــصـــوا في الـــســـرِّ حـــتـــى
دَنـــوا مـــنـــه وصـــاروا واصـــلـــينا(٨٤)

إنه التحرر من ربقة عالم الحس، والتحرر من «الأنا» تحرراً كليّاً. فإذا بالمريد أمام حقيقته الكبرى يشاهدها متمتعاً برؤية نورها الشعشعاني المتنزّل إليها من الحق، ويناجيها بأسرارٍ لا تنكشف للعلماء العقلاء، فيطير هذا المريد، وقد تحرّر، إلى الملكوت ليرتع في رياض القدس ويشرب من بحار العرفان فيشفّ على العلوم ويشرف على المعارف ويدخل في مهامه الدنوّ حيث لا مكانَ يفصله عن الحق. إنه الحب الخالص يُفيقه من أوهام الحسّ فإذا هو، في يقظته، أمام حقيقته:

أنـــا مَـــن أهـــوى ومَـــن أهـــوى أنـــا
نـــحـــن روحـــان حَـــلَـــلْـــنـــا بـــدنـــا

فـــإذا أبـــصـــرتـــنـــي أبـــصـــرتـــه
وإذا أبـــصـــرتـــه أبـــصـــرتـــنـــا(٨٥)

ها هي روحه، وقد تخلّصت من تلك «الأنا» السلبية وتحررت من كثافة الحسّ وتغلبت على متطلّبات النفس الأمّارة، لا تزال تدنو من حقيقة الحقيقة حتى تتحقق بها. وإذا بَدنُه يشفّ ويرقّ وإذا

كثافته تخرقها نورانية الحق، فيصبح كل ما فيه مُناراً بهذه المعرفة، مشرَّفاً بتجلّي الحق:

لــمّــا اجــتــبــانــي وأدنــانــي وشــرّفــنــي
والــكــلُّ بــالــكــلّ أوصــانــي وعــرّفــنــي

لم يــبــقَ في الــقــلــب والأحــشــاء جــارحــة
إلاّ وأعــرفــه فيهــا ويــعــرفــنــي(٨٦)

١٠

المعرفة انعدام الأبعاد

ويصل الحلّاج في حقيقته، بمعرفته تلك، إلى حدٍّ من الدنوّ، فتتبدّد الأبعاد وتضمحلّ النِّسَب وتفنى الأمكنة وتمّحي الأوعية:

فـمـا لـيَ بُـعـدٌ بَـعـدَ بـعـدكَ بـعـدمـا
تـيـقّـنـتُ أنَّ الـقـرب والـبُـعْـدَ واحـدُ(٨٧)

وإذ تضمحلّ النِّسب يرى وكأنه اتحد بالواحد، فلم يعد يحيط به إلاّ سطوع هذا النور العشقي غايةِ كل غاية ومنية كل عارف:

عـجـبـتُ مـنـكَ ومـنّـي
يـا مـنـيـة المتـمـنّـي
أدنـيـتـني مـنـك حـتـى
ظـننتُ أنـك أنـي

وغـــبــــتُ في الـــوجـــد حـــتـــى
أفـــنـــيـــتَني بـــك عـــنـــي[٨٨]

وتدنو حقيقته من حقيقة الحق، وإذا السّران، وقد تجلَّيا جسداً له عاد نورانياً، يدنيهما هذا الوله ويقربهما هذا الوجد فيقول:

هــمّــي بـــه ولَـــهٌ عـــلـــيـــكْ
يـــا مَـــن إشـــارتـــنـــا إلـــيـــكْ
روحـــان ضـــمـــهـــمـــا الـــهـــوى
فيمـــا يـــلـــيـــكَ وفي يـــديـــك[٨٩]

وبتعبيره عن هذا اللقاء يصدّق قوله تعالى في قرآنه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ﴾[٩٠]، وإذ يلاقي كدحَه هذا وهو ما مَنّ الحق به عليه، يهتف وقد أخَذت منه هذه الملاقاةُ كلّه، فأخذ يخاطب الحقَّ ويخاطبه الحقّ، وقد تلاشت الحروف وامّحقت الأصوات:

مـــا تـــرانـــي أُصـــغـــي إلـــيـــه بـــسـّـرّي
كـــي أعـــي مـــا يـــقـــول مـــن كـــلـــمـــاتِ
كـــلـــمـــاتٍ مـــن غـــيـــر شـــكـــل ولا نُـــطـــقٍ
ولا مـــــثـــــل نـــــغـــــمـــــة الأصـــــواتِ
فـــكـــأنـــي مـــخـــاطِـــب كـــنـــت إيـــاهُ
عـــلـــى خـــاطـــري بـــذاتـــي لـــذاتـــي
حـــاضـــرٌ غـــائـــبٌ قـــريـــبٌ بـــعـــيـــدٌ
وهـــو لم تحـــوِهِ رســـوم الـــصـــفـــات

هـو أدنـى مـن الـضـمـيـر إلـى الـوهـمِ
وأخـــفـــى مـــن لائـــحِ الخطـــراتِ[٩١]

وإذ تصبح الحقيقة على هذا الدنوّ، وقد جاورت روحهُ روحَ الحق، وجمعهما الحب الحق في هذا البدن الذي أصبح نورانياً، يبلغ بالحلّاج الشوق والوجد أرقى المبالغ، فيسكره ما حلَّ به من عرفان، ويبهره هذا النور الساطع وهذا الكشف الثاقب، ويعلم أن هذا الجمال القدسي لا حدّ له ولا نهاية، فيشتدّ شوقه إليه ويزيد وجدُه، فيقول متلهِّفاً:

طـــوبـــى لـــطـــرْفٍ فـــاز مـــنـــك
بـــنـــظـــرةٍ أو نـــظـــرتـــيْنْ
ورأى جـــمـــالـــك كـــل يـــو
مٍ مـــرةً أو مـــرّتـــيـــن
يـــا زيـــن كـــل مـــلاحـــةٍ
حـــوشـــيـــتَ مـــن عـــيـــبٍ وشَـــين
أنـــت المقـــدَّم في الجمـــا
لِ، فـــأيـــن مـــثـــلـــك، أيـــن أيـــن؟[٩٢]

إنه الجمال الذي هو نور السموات والأرض، وقد تجلى له في عالم الأين كأكمل ما يكون.

ويأخذه هذا الدنو ويصفو له هذا القرب، فتتلاشى كل أينية فيه وتمّحي كل غيرية، وإذا الوصلُ بالحق في الفصل عن الوهم، والحضورُ أمام الوجود في الغيبة عن العدم:

واتـــصـــل الـــوصـــل بـــافـــتـــراقِ
فـــصـــار في غـــيـــبـــتـــي حـــضـــوري
فـــأنـــت في ســـرِّ غـــيـــب هـــمّـــي
أخـــفـــى مـــن الـــوهـــم في ضـــمـــيـــري[٩٣]

ويستقر في الحقيقة وتستقرّ الحقيقة فيه، فيشفّ ويلطف، وتنقشع النورانية طاغيةً على كل ظلمة، وإذا هو في مراقي مجد الصفاء والعزّ والحق، وقد أخذت منه مشاهدته لهذا الجمال الإلهي كل مأخذ، فيقول مخاطباً نفسه التائقة إلى النور:

عـــلـــيـــكِ يـــا نـــفـــسُ بـــالـــتـــســـلّـــي
فـــالـــعـــزُّ بـــالـــزهـــد والـــتـــخـــلّـــي
عـــلـــيـــكِ بـــالـــطـــلـــعـــة الـــتـــي
مـــشـــكـــاتـــهـــا الـــكـــشـــف والـــتـــجـــلّـــي
قـــد قـــام بـــعـــضـــي بـــبـــعـــض بـــعـــضـــي
وهـــام كـــلـــي بـــكـــل كـــلـــي[٩٤]

إنها نفسه وقد روّضها على سلوان ما تعودت عليه من كثافة فتخلّت عنها وزهدت فيها وشاهدت تلك الطلعة الإلهية على مقدار تحقيقها لنفسها، فتجلى لها النور الإلهي من خلال مشكاةٍ ناسوتية تُظهر من النور ما تَستَطيع نفسُهُ تحمُّله، وتحجب منه ما لا تستطيع مشاهدتَه، فيهيم كلُّه بهذا الكلّ، ويشتدّ شوقه ووجده وحبّه، وتشتد بذلك معيّتُه للّه، فتبدو حقيقتُه أكثر التحاماً والتصاقاً بحقيقة الحق، فلا يعود يرى إلاّ هذا النور، ولا يعود يشاهد إلاّ هذه الحقيقة. وكأنَّ البدوَ والحقيقة تشاكلا في انطلاقةٍ شعاعيةٍ إلى

الأعلى والأسفل وإلى الأدنى والأقصى رمزاً إلى اتحاد عالَم الشهادةِ وملكوت الغيب أو الخلق والحق، وإلى تلاشي الكثائف أمام هذه النورانية التوحيدية، وإلى التحقق برجوع الكثيف إلى اللطيف وإمّحائه بنورانيته، فيقول:

ارجعْ إلى اللّهِ إنَّ الغايةَ اللّهُ
فَلا إلهَ، إذا بالغتَ إلا هُو
وإنه لَمعِ الخلق الذين هُمُ
في الميم والعين، والتقديسُ معناهُ
معناه في شفتَيْ من حلّ منعقداً
عن التهجّي إلى خَلقٍ به فاهوا
فإن تشكَّ فدبّرْ قول صاحِبكُم
حتى يقول بنفي الشكِّ: هذا هو
فالميم يُفتَح أعلاه وأسفلُهُ
والعينُ يفتح أقصاه وأدناهُ(٩٥)

هكذا تتشابه الظواهر في المعيّة الحقّ، كما يتشابه ميم «مع» وعينُها في انفتاحهما إلى فوق وإلى تحت، أي في انطلاقهما إلى اللامحدود، وبالتالي في «تواحدهما» كما «يتواحد» الأعلى والأسفل أو الأقصى والأدنى. و«بتواحُد» الميم والعين تتلاشى المعية الثنائية لتبقى الوحدة الأحدية. وبذلك التلاشي تحصل المعرفة الحق. يقول في ذلك:

ومن جانب المتلاشي والمسدود، من جانب العلم الذاتي، عينُها غائبةٌ في ميمها بالهويّة، منها منقطعةٌ،

منفصلةُ الخواطر عنها(٩٦).

وهكذا، فإذا كان الخلق هو في الجمع بين الميم والعين مع ما يدلان عليه من وحدة فإنه في الحق، تغيب العين في الميم وتبقى الهُوِيَّة الأحدية لا غير. فالعالم الكثيف هو من العالم اللطيف كالحرف من المعنى، إنه بدوٌّ له وتَجَلٍّ. وإذ ينظر المرء إلى الكثافة بهذا المنظار يزول عن عينيه استقلالها وينتفي شكُّ الناظر بتلاشي طبيعتها الحدّية فتغيب عين المعيّة في ميم المعنى، وتُمازِجُ العينُ الميمَ كما يُمازج الماء الزلالُ الخمرةَ وتجتبلان كما يجتبل المسكُ والعنبر. وفي هذا يقول الحلّاج:

مُــزِجــت روحُــكَ في روحــي كــمــا
تُمــــزج الخمـــــرةُ بـــــالماء الـــــزلالْ
فــإذا مـــسَّـــك شـــيء مـــسّـــنـــي
فــإذا أنـــتَ أنـــا في كـــل حـــالْ(٩٧)

أو يقول:

جُــبـلــت روحُــك في روحــي كــمــا
يُــجــبَــلُ الــعــنــبَــرُ بــالمسك الــفَــتِــقْ
فــإذا مـــسَّـــك شـــيء مـــسَّـــنـــي
فــإذا أنـــتَ أنـــا لا نـــفـــتـــرقْ(٩٨)

بهذه الممازجة وهذا الاجتبال بين الكثيف واللطيف تنتفي الكثافة بإشارتها إلى المعنى الحق الذي هو إنيُّها وغايتها، وينتفي معها كل شخصانية من شأنها أن تفصلها، دنواً أم بعاداً، عن حقيقتها هذه:

مَــــازَجَـــــتْ روحُـــــك روحـــــي
في دنـــــــوّي وبـــــــعـــــــادي
فـــأنـــــا أنـــــتَ كـــمــــا أنّـــك
إنّـــــــــي ومـــــــــرادي[٩٩]

وهكذا يصبح المعنى المجرّد المنزَّه في حضور دائم في المظهر، لا يزول عنه ولا يغيب:

مـثـالـكَ في عـيني وذكـركَ في فـمـي
ومـثـواك في قـلـبـي فـأيـن تـغـيـبُ[١٠٠]

إنه الآن هو والمحبوبُ واحد. انكشفت له الأنوار فاتسعت بهذا الكشف آفاقه، ولا زمانَ يحويه ولا مكان يحيط به، فيقول:

حـويتُ بـكـلـي كـلَّ كـلّـكَ يـا قُـدسـي
تـكـاشـفـنـي حتى كـأنّـكَ في نـفـسـي[١٠١]

لقد تمَّ له ما كان قد تمّ لأبي يزيد البسطامي إذ قال:

إذ هو مع من لم يزُل ولا يزال، إذ هو مَن هو لم يزُل ولا يزال... تتبعه الأشياء ولا يتبع شيئاً. إنما الأشياء كلها كائن من اللّه[١٠٢].

الاحتواء الذي يقصده الحلّاج في بيته الأخير ليس احتواءً مكانياً والمكاشفة ليست بين كاشف ومكشوف منفصلين.

١١

لا حلولية عند الحلّاج

غير أن هذه الوحدة التي يعبّر عنها الحلّاج والتي من أجلها اتُّهم بالحلولية وبأنه ادّعى الألوهية، وكثيراً ما يرددون عبارته «أنا الحق» شاهداً على ما يقولون كما في قوله:

خصَّني واحدي بتوحيد صدقٍ
ما إليه من المسالك طُرقُ
فأنا الحقُّ حقُّ للحق حقٌّ
لابسٌ ذاتَه فما ثمَّ فرقُ
قد تجلّت طوالع زاهراتٌ
يتشعشعنَ والطوالع برقُ(١٠٣)

هذه الوحدة لا تمتّ إلى الحلولية بصلة. إن اللّه ليس مادياً كعالم الخلق ليحل فيه حلولاً، وإنما يتجلى الحق خلقاً. فاللطافة لا تحل في العالم الكثيف بل تتجلى دون أن تكون خارجة عنه أو داخلة فيه،

إذ هي لا تجانسه. وكيف يجانس الحقُّ الوهمَ والغيبُ الحسَّ والمطلقُ النسبيَّ واللطيفُ الكثيف. ذلك ما عناه الحلاّج في قوله مخاطباً اللّه:

لقد أوضحتَ أوضاحَ المعاني
بِعَرضِكَها بأثواب التجلّي
شغلت جوارحي عن كل شيءٍ
فكلّي فيك مشغول بكلّي(١٠٤)

إن اللّه يوضح المعاني، إذ يجلعها ظاهرة مشهودة، وذلك بأن يعرضها عرضاً فتتجلى بلطافتها من خلال الكثائف تجلياً. غير أننا لا نستطيع القول إن هذه المعاني اللطيفة قد حلّت بالكثائف حلولاً. ذلك لأن الكثيف لا يحلّ به إلاّ الكثيف. أما اللطيف فإنه يظهر ويبدو ويتجلّى ظهوراً كثيفاً وبدواً وتجلّياً. واللّه معنى المعاني. إنه يتجلى تجلياً ولا يحلّ حلولاً في العالم الحسي. والعالم الحسي هذا ليس جزءاً من كلٍّ هو اللّه، وإلاّ كان هذا الكلّ مركباً من أجزاء، وبالتالي كان محدوداً، تنتفي عنه الكلّية بتحديده فيتّصف هو ذاته بأوصاف الجزئية المحدودة. إن عالم الحسّ هو كلٌّ لا جزء، ولكنه كلٌّ بدوٌ يعكس حقيقة الكلِّ الحق. من هنا قول الحلاّج في المقطوعة السابقة إنَّ كلَّه مشغول بكلّه، أي أن كلَّه البدوَ مشغول بكلّه الحق. وكيف له ألاّ يُشغَل به، وهو قد تيقّن أنه من هذا الحق، ووجوده به، ولا إرادة له إلاّ من إرادته. هذا هو نظر الحلاّج إلى التوحيد. لا موجود إلاّ اللّه، وما الكثافة الظاهرة إلاّ تجلٍّ لهذا الوجود الحق، لأنها بدوٌ منه، كما الحرف بدوٌ للمعنى ومتجلّى.

الوحدة التي يعبّر عنها الحلّاج هي وحدةٌ تَوصّل إليها من جراء وعيه الكوني[١٠٥]. وهي حالة لم تحصل له إلاّ بانعتاقه من كثافة ناسوتيته وإقباله، بما فيه من لطافة، على الحقِّ كما يتجلى له، فيتحد بهذا المتجلَّى الناسوتي الحق. أي أن هذه الوحدة هي وحدةُ لطافةٍ ناسوتية بناسوتية اللطافة الحق، فيبقى، كما قلنا سابقاً، شاهداً لمشهود. هذه الوحدة إذاً لم يشعر بها الحلّاج في هذه المرحلة مِن تحقّقه إلاّ من هذا القبيل، وهو لم يتجاوزها إلى إدراكه للوحدة الحق، لذلك فاتّهامه بالحلول بسبب وعيه الكوني هذا إنما هو اتهام باطل. وعيه الكوني هذا هو وعي ينتفي معه كل شعور حسّي وعقلي وجسمانيّ، أي ينتفي معه كل شعور بالكثرة الحسّية، إذ تحرر من عالم الخلق الذي لا وجود له بالحقيقة، والذي وجوده إنما هو وجود بالنسبة إلى ملكوت الحق الذي هو الغيب المطلق. فهو في هذه المرحلةِ من وعيه إذاً لم يتجاوز الحدّ إلى اللامحدود. وكل ما توصّل إليه في حالته تلك هو أنه كفر بحقيقة وجود عالم الحسّ ولم يصل إلاّ إلى الإيمان بحقيقة وجود الغيب الذي تجلّى عالَماً للشهادة وبدا انعكاساً للمطلق الكلي.

غير أن الحلّاج تجاوز هذه الحالة من الوعي الكوني إلى حالةٍ من الوعي أعمق، هي حالة الوعي الإلهي، وهي حالةُ وعيٍ للّه الموصوف بالصفات (من هنا كانت تسميتنا لهذه الحالة بحالة الوعي القدَري)، فأدرك بهذا الوعي سرَّ عالم الخلق لطافةً لا كثافة. وذلك عندما أدرك هذه النبضة الأمرية التي يسميها بالنقطة الأصلية والتي هي أصل تكثّف عالم الخلق. وفي ذلك يقول في «طاسين النقطة» من **الطواسين**: «وأدقّ من ذلك ذكرُ النقطة، وهو الأصل لا يزيد ولا ينقص ولا يبيد»[١٠٦]. وفي «طاسين الدائرة» يقول:

والنقطة في وسط الدائرة هي الحقيقة، ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن ولا تُقبَل الأشكال(١٠٧).

إنه في معرفته لهذه النقطة الأصلية عَرَف حقيقة الخلق، وهو يقول في ذلك:

ما ظهرت النقطة الأصلية إلاّ لقيام الحجة بتصحيح عين الحقيقة، وما قامت الحجة بتصحيح عين الحقيقة إلاّ لثبوت الدليل على أمر الحقيقة(١٠٨).

هذه النقطة الأصلية اللطيفة إذاً هي، كما ذكرنا، النبضة الأولى التي أوجدت الخلق المتحرك الكثيف بدواً لا وجود له إلاّ في ذات الحق، الذي هو من هذا البدو بمثابة المعنى من الحرف، وهذا ليس بحلول. وفي ذلك يقول الحلاّج:

وأيُّ الأرض تخلو منك حتى
تعالَوا يطلبونك في السماءِ
تراهم ينظرون إليكَ جهراً
وهم لا يُبصرون من العماءِ(١٠٩)

إنه بوصوله إلى هذا الوعي تكشّف له سرّ الخلق على أبهى ما يكون الكشف. فإذا الخليقة كلها وكأنها قد زُمَّت زمّاً لتبدوَ أمامه جميعةً، فلا يعود في الوجود منظر ينظر إليه إلاّ هذا المنظر. وإذْ أشرق عليه هذا الحال المعرفيُّ ذاك الإشراقَ لم يقدر إلاّ أن يقول:

وحالٌ به زُمّت ذُرى السر فانثنت
إلى منظرٍ أفناه عن كل ناظرِ(١١٠)

لقد فني عن كل شيء غير منظر عالم الخلق مجموعاً من خلال النقطة الأصلية، فهام بهذا المنظر أيَّ هيام وأخذ منه العشقُ أي مأخذ وبهره جمال هذا العالم وقد بدا في عين النقطة التي احتضنت في محبّتها كلَّ شيء وغمرت في رحمتها اللطيفة كلَّ كثيف، بما في ذلك كثافته هو، ففني عن كل شيء وفني عن فنائه ليأخذه عشقُهُ لهذا الجمال إلى حالة من الوعي وراء تلك الحالة هي حالة الوعي الأحدي حيث تفنى «الأنا» في الحق، فلا يبقى شاهد يشاهد، ولا أنا تتحد، ولا عارف يعرف، ولا مُحبٌّ يحب، ولا يبقى إلاّ الوجود الحق، وتعود الأنا إلى الهو لتُستهلَك فيه، ويعود الواحد إلى الأحد فيستولي الأحد على الواحد ويفنى إنّيّ الشاهد بإنّيّ المشهود فلا يعود المشهود مشهوداً ولا يبقى إلاّ الحق.

ويشرح الحلّاج ما يقصده من الحق فيقول في «طاسين الأسرار في التوحيد»: «الحق مأوى الحقّ لا الحق»[١١١]. ذلك لأن النقطة الأصلية، التي من نَبْضِها وُجد العالم الكثيف، هي أصل الكثافة في عالم الخلق ومبدأها. فحركتها، مهما تكن عليه من لطافةٍ بالنسبة للعالم الكثيف، هي كثافةٌ في ذاتها. لطافتها إذاً نسبية وكثافتها نسبية. إنها مبدأ الكثافة ومبدأ النسبية كذلك. ولو لم تكن كذلك لما كانت الحركة صدرت، ولما كانت نبضت بعالم الخلق. فبلطافتها وكثافتها النسبيّتين هاتين توسطت بين المطلق والنسبي. أما مصدر هذه النقطة فهو الحق. وبما أنه مصدر الكثافة واللطافة النسبيتين كانت لطافتُه نسبيةً كذلك. فهو من هذا القبيل انعكاسُ اللطافة الكلية وانعكاس المطلق الحق. إنه فعل الحق في النقطة لا الحق ذاته، وفعل المطلق في النسبة لا المطلق ذاته، وفعل اللطافة في الكثافة لا اللطافة ذاتها. إنه فعل الفاعل وحجاب المحجوب. من

هنا كانت تسمية الحلّاج له «مأوى الحق». عالَمُ الخلقِ، والإنسان أرقى الخلق، محجوبٌ به عن الحق. من هنا كان مأوى الحق هذا ناسوت الحق.

الوعي الأحدي عند الحلّاج هو إذاً وحدة مع مأوى الحق لا مع الحق ذاته. إنه وحدةٌ مع الناسوت لا مع اللاهوت. بهذه الوحدة انتفى كل وعي إنساني. ناسوتية الإنسان استُهلِكت بناسوت الحق، بعد أن فني هذا الإنسان عن عالم الخلق فناءً كلياً، أي بعد أن أشرق الحقُّ على الإنسان فأدرك أنَّ عالم الخلق وهمٌ لا وجودَ له إلاّ في ملكوت الحق. وما ملكوت الحق إلاّ مأوى الحق ذاتُه، ومأوى الحق هو حجابٌ يحجبه عن عالم الخلق فلا يدركه أيٌّ من الخلق بأي خاطر ولا يقيسه بأي منطق ولا يحدُّه بأي وعي. وفي ذلك يقول الحلّاج مخاطباً الحق:

دخلتَ بناسوتي لديك على الخلقِ
ولولاكَ لاهوتي خرجتَ من الصدق(١١٢)

إن هذا الحجاب المأوى يعكس نور الحق على الإنسان. فهو إذاً ناسوت الإنسان لدى الحق، دخل الحقُّ اللاهوتُ به على الخلق ولولاه لما صدق الإنسان في عرفانه، ولما استطاع أن يبلغ هذا الوعي الأحدي. ولقد عرفه الإنسان بجود الحق عليه لا بمجهود الإنسان إليه:

فإن لسان العلم للنطقِ والهدى
وإن لسان الغيب جل عن النطقِ(١١٣)

وهكذا كان هذا الوعي الأحدي عند الحلّاج وحدةً بالناسوت.

ولم تكن هذه الوحدة بين كونين منفصلين: كون حسي وكون غيبي. فعلاقة هذين الكونين هي علاقة الخط بالمعنى، وعلاقة الناسوت باللاهوت هي علاقة الخط بالمعنى كذلك. فالخط إن انفصل عن المعنى سقط، والمعنى إن اتصل بالخط تلاشى، إذ يستحيل خطاً بكليته فتنحسر لطافة المعنى بكثافة الخط. حقيقةُ الخط هو أن يكون منعكَساً للمعنى. وهذا ما عناه الحلّاج في قوله: «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به»[١١٤]. وهذا ما عناه أيضاً في قوله:

نِعمَ الإعانةُ رمزاً في خَفا لُطُفِ
في بارقٍ لاح فيها من عُلَى خَلَلِهْ
والحال يرمقني طوراً وأرمقُه
إن شا، فيغشى على الإخوان مِن قُلَلِهْ
حالٌ إليه سرى فيه بِهمّتِهِ
عن فيض بحرٍ من التمويه من مِلَلِهْ
فالكلُّ يشهده كُلاً وأَشْهَدُهُ
مع الحقيقة، لا بالشخص، من طَلَلِهْ[١١٥]

ذلك هو الوجود الحق. لا يُدرَك إلاّ خَلَلَه ولا يُشهَد إلاّ بحجاب طَلَلِه. وما العالم النسبي، عالم الملك والشهادة والخلق إلاّ بيانٌ للملكوت وبدوٌ، كما هو ملكوت الحق بيان للحق وبدوٌ. يتجلى الملكوت في الملك ويتجلى الحق في الملكوت. وفي ذلك يقول الحلّاج:

بيان بيان الحق أنت بيانه
وكل بيان أنت فيه لسانُهُ

أشــرت إلــى حــق بــحــقٍ وكــل مــن
أشـــار إلـــى حـــق فـــأنـــت أمـــانـــه
تـــشـــيـــر بـــحـــق الحق والحقُّ نـــاطـــقٌ
وكـــل لـــســـان قـــد أتـــاك أوانـــه
إذا كــان نــعــت الحق لــلــحــق بَــيِّــنــاً
فــمــا بــالــه في الــنــاس يــخــفــى مــكــانُــه(١١٦)

كل ناطقٍ عن حق إنما ينطق كذلك عنِ حق هذا الحق إلى أن يرجع في نُطقِهِ إلى حق الحق الذي هو أمانُه وصمده ومقصده ومحجُّه. وما مُؤَوِّنُ الأوان ومكثّف المكان إلاّ ومصدرُ مصدره هو الحقُّ الذي يَحْجب بلطافته الكثائفَ عن إدراكه. وما على الإنسان العارفِ إذاً إلاّ أن يعملَ على خرق هذه الكثافة المكانية بلطافةِ حقيقته الكونية لكي يرى حقيقةَ الحقيقة عبر حجابٍ لطيف تخترقه أنوار الحق، فيحقق الإنسانُ ذاته بتلطيف هذه الذات فتشاهد اللطافةُ الملكوتيةَ الحاجبةَ للحق؛ ﴿وَنَحْنُ أقرَبُ إليهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾(١١٧)، كما ذكر عن ذاته عزّ مِن قائل. وفي ذلك يقول الحلّاج:

أشـــار لحظـــي بـــعـــين عـــلـــمِ
بـــخـــالـــصِ مـــن خـــفـــيّ وهـــمِ
ولائـــحٍ لاح في ضـــمـــيـــري
أدقّ مـــن فـــهْـــمِ وهْـــم هـــمّـــي
فـــخـــضـــت في لـــجّ بـــحـــر فـــكـــري
في مـــركـــبٍ في ريـــاح عـــزمـــي
وطـــار قـــلـــبـــي بـــريـــش شـــوقِ
أمُـــرّ فيه كـــمَـــرّ ســـهـــمِ

إلـــى الـــذي إن سـئـلــتُ عـنــه
رمـــــزتُ رمـــــزاً ولم أُسَـــــمِّ
حـــتـــى إذا جــزتُ كــلَّ حــدٍّ
في فـــلـــوات الـــدنـــوّ أهـــمـــي
نـــظـــرتُ إذ ذاك في ســجـــلٍّ
فـــمـــا تجـــاوزت حـــدَّ رســـمـــي(١١٨)

وهكذا يتحقق الحلّاج بناسوت الحق. إنه حقيقة ذاته المرسومة. لا تتجاوزه إلى اللاهوت المطلق ولا تتّحد به. وكيف له ذلك وهو الذي فني عن الملك في الملكوت وغاب من خلال النقطة الأصلية في محرّك النقطة. ها هو يعكس النور الإلهي فيتلألأ هذا النور منه وقد تهيّأ لتقبُّل إشراقِه. فما عليه إذاً إلاّ أن يستسلم إلى هذا النور الشعشعاني مأوى الحق، ويتّحد، من خلال استيلاء هذا النور عليه، بوهجه، فيهيم في فلوات دنوِّهِ ويغيب عن شهود ذاته الكثيفةِ بنشوة هذا القربِ النورانيِّ اللطيف. ثم يتابع الحلّاج تجربته العرفانية تلك فيقول:

فـــجـــئـــتُ مـــســـتـــســـلـــمـــاً إلـــيـــه
حـــبـــلُ قـــيـــادي بـــكـــفّ سِـــلـــمـــي
قـــد وَسَـــم الحبُّ مـــنـــه قـــلـــبـــي
بمـــيـــسَـــم الـــشـــوق أيَّ وشـــمِ
وغـــاب عـــنـــي شـــهـــود ذاتـــي
بـــالـــقـــرب حـــتـــى نـــســـيـــت إســـمـــي(١١٩)

إنه يوضَع في أعلى المقامات، مقامِ الرضى والتسليم، ويتنزّل عليه

أصفى الأحوال، حالِ المعرفة اللدنية والنعمة الناسوتية والوعي الأحدي. ولكنه يبقى متّصلاً، من خلال ناسوتيته على شفافيتها، بعالم الخلق. غير أن هذا الاتصال أصبح اتصالاً لطيفاً لا كثافة فيه. إذ شفّ عالم الخلق هذا في وعيه الأحدي ليصبح، كما هو في الحقيقة، انعكاساً خَلقياً أمرياً للملكوت: ﴿أَلاَ لَهُ الخَلقُ والأَمْرُ﴾[١٢٠]. واستولى الملكوت على عالَم المُلك فظهر الملك لدى هذا العارف ملكوتياً. وزال بذلك الظهورِ كلُّ صراعٍ وكلُّ تضادّ، وسادت النعمة لدى هذا العارف المتحقق على عالم الملك الملكوتي. وفي ذلك يقول الحلّاج:

لم يبقَ بيني وبين الحق تبياني
ولا دليل بآياتِ وبرهانِ
هذا تجلّي طلوعِ الحق: نائرةٌ
قد أزهرت في تلاليها بسلطانِ
لا يعرف الحقَّ إلاّ من يكابده
لا يعرف القِدَميَّ المحدَثُ الفاني[١٢١]

لقد كابد الحقَّ فعرفه، وفني عن حَدَثِهِ بقِدَمِ اللّه، وعاد الزمان إلى حقيقته مَظهراً أمرياً خَلقياً من مظاهر ملكوت الحق، كما الحرف مظهر للمعنى. ذلك أن المعنى الإلهي في الإنسان، وهو سرّ اللّه في مخلوقه الإنسي هذا، تجلى لهذا العارف فوصل إلى الوعي الأحديّ إذ وصل إلى التحقق في ملكوت الحق.

١٢

عجلة الولادة

ولكن هذا الحدّ الحسي، وهو الجسد الكثيف، يبقى لهذه الروح الإنسانية تعبيراً ما بقي عالم الشهادة بدواً لملكوت الغيب. فالواحد الأحد، كما عند أفلوطين، من طبيعته الإبداع. إن شأنه، كما يقول الحلّاج، هو الحب. ألم يقل في ذلك:

العشق في أزل الآزال من قِدَمِ
فيه به منه يبدو فيه إبداءُ
العشق لا حَدَثٌ إذا كان هُوْ صفةً
من الصفاتِ لِمَن قتلاه أحياءُ

إلى أن يقول:

لما بدا البدءُ أبدى عشقه صفةً
فيما بدا فتلالا فيه لألاءُ(١٢٢)

إن الحب الذي هو صفة في الخلق إنما هو جذوة إلهية تنزلت على عالم الخلق من ملكوت الحق.

صحيح أن عالم الخلق بدو من الحق، ولكن هذا البدو، في نظر الحلّاج، هو بدوٌ حتمي، واجبُ الوجود بوجود اللّه. لذلك فالبدو سيبقى ما بقي الأصل، والخَلق سيبقى ما بقي الحق.

هذا الأثر الهليني في الحلّاج أدى به إلى نتائج منطقية تقول إن العارف، وهو العالِم بدورانه المحتوم في العالم الحسي الجسدي، يتوق إلى التحرر المعرفي من عالم الحسّ، فينتقل من القبض إلى بسطٍ يصرفه عن تعلّقه بمتطلبات الحسّ، وذلك من خلال رجائه ووجده وشوقه للحق، ويمحو منه ذاته الأنانية وصفاتِ نفسه الأمارة. وهو يقول في ذلك:

اقــتــلــونــي يــا ثــقــاتــي
إن في قــتــلــي حــيــاتــي
و ممــاتــي في حــيــاتــي
وحــيــاتــي في ممــاتــي[١٢٣]

وهو لا يقصد في ذلك إلى قتل جسدي قسري، وإنما إلى قتل النفس الأمارة فيه ومحو هذه الذات «الأنا» التي تتمتع بهذه الصفات الكثيفة التي تحجب بكثافتها سطوع نور الحق عنه وتستره عن لطافة الأحدية بتلك الرسوم البالية التي تنسجها حياة الاستغراق في كثافة تلك الأنائية الرتيبة في سجن الحدّ القابض المظلم:

أنـــا عـــــنـــدي مـــحـــوُ ذاتـــي
مـــن أجـــلّ المكـــــرمـــــاتِ
وبـــقـــائـــي في صـــفـــاتـــي
مـــن قـــبـــيـــح الـــسـّـيّـــئـــات
سـئِـمَـتْ روحـــي حـــيـــاتـــي
في الـــرســـوم الـــبـــالـــيـــاتِ(١٢٤)

إن الإنسان، حتى لو قُتِل وحتى لو أحرق، يبقى سرُّ الله فيه بادياً. وإنّ قَتْلَ جموح هذه الشهوات الجسدية والقضاء على هذه المتطلبات المادية يؤديان إلى الحياة في الحقيقة. كما أن إذكاء هذه الشهوات والمتطلبات يؤدي إلى امّحاء الحقيقة المعرفية في الإنسان. يقول متابعاً:

فـــاقـــتـــلـــونـــي واحـــرقـــونـــي
بـــعـــظـــامـــي الـــفـــانـــيـــاتِ
ثـــم مـــرّوا بـــرفـــاتـــي
في الـــقـــبـــور الـــدارســـاتِ
تجـــدوا ســـرَّ حـــبـــيـــبـــي
في طـــوايـــا الـــبـــاقـــيـــاتِ(١٢٥)

إن سر الله لَباقٍ في كل شيء، ذلك لأن كلّ شيء مبدئً له ومظهر. غير أن الأجسام، بهياكلها المتفرّقة في هذا العالم الإنساني الجسماني، هي آلةٌ لهذه الروح الإنسانية التي هي حقيقة الإنسان ومعناه. وبالروح والجسد تتكوّن الحياة الإنسانية مبدإ العشق الإلهي. من هنا يبدو أن الحلّاج كان يعتقد أن الجسد عندما يفقد

صلاحياته من حيث هو بدوٌّ لهذه الحقيقة التي هي الروح، ومن حيث هو حقلٌ لفعلها، فإن الحياة الإنسانية لا تنعدم، بل إن هذه الروح تكتسب حقلاً آخر لتواصل به حياتها الإنسانية التي هي مظهر لهذا المبدإ العشقي الإلهي. وبالتالي فهي حتمية الوجودِ والاستمرارِ في عالم الشهادة، لكونها الحقل الذي من خلاله تستمر الروح الإنسانية بأداءِ فعلها. لذلك كان على الإنسان أن يتنقل في أدوارٍ متتالية فتستمر فيه عجلة الولادة. وقد عبّر الحلّاج عن ذلك إذ يتابع قوله:

إنـــــــي شـــــيـــــخٌ كـــــبـــــيـــــرٌ
في عـــــلـــــوّ الـــــدارجـــــاتِ
ثـــــم إنـــــي صـــــرت طـــــفـــــلاً
في حـــــجـــــور المرضِـــــعـــــاتِ
ســـــاكـــــنـــــاً في لحد قـــــبـــــرٍ
في أراضِ ســـــبِـــــخـــــات(١٢٦)

فهو تارةً شيخ كبير، وهو طوراً طفل رضيع، وهو في الحالتين يبقى ضمن دائرة الولادة والموت التي تربطه بهذا العالم الحسي وتسجنه فيه، وكأنه في لحد القبر. إن قبره ليس القبرَ الذي يُدفَن فيه جسدُه بعد أن يعودَ غيرَ صالحٍ للحياة، وإنما قبره الذي يسكن فيه دائماً هو هذه الجسدية التي تتنقل فيها روحه من حياة إلى أخرى، إنه عالم الحسّ، عالم العلّة، عالم الكثافة الذي هو كالأرض السبخة البوار ما لم تُحرث بالمعرفة وتُبذَر بِحَبّ الحُبِّ يَنْبُتُ شعوراً بوحدةٍ في عالم الخلق تعكِسُ وحدة الوجود الحق، حيث لا علة ولا معلول، ولا واحدية ولا ثنائية، بل وحدانية أحدية تطغى على ما يبدو في عالم الخلق من كثرةٍ وَهْم:

وَلَـــدَتْ أُمـــي أبـــاهـــا
إنّ ذا مـــن عَـــجَـــبـــاتـــي
فـــبناتـــي، بـــعـــد أن كـــنَّ
بـــنـــاتـــي، أخـــواتـــي
لـــيـــس مـــن فـــعـــل زمـــانٍ
لا ولا فـــعـــل الـــزنـــاةِ[١٢٧]

إنها وحدة الإنسان، أشرفِ مخلوقٍ في عالم الخلق، لما يتميز به من حسٍّ وعقل يُشرِف بهما على عالم الشهادة، ولما يتميز به من حب يستشرف به على عالم الحق بما فيه من وحدةٍ تجعله بلطافتها يرى إلى كثافة عالم الحسّ، فيستشف هذه الكثافة استشفافاً. وإذا هذه الأجسام الكثائف، في تفرّقها وتتاليها وفي حقيقة كونها الحسيِّ الوظيفي، تتعدى العمرَ الزمني الواحد مستمدةً حقيقتها الجزئية المادية من العالم الجرمي الأكبر، عالم الشهادة الذي هو بحقيقته يُسفِر عن عالم الغيب الواحد الأحد.

حيال لطافة هذه الحقيقة يستطيع العارف الموحّد أن يدرك أن هذه الأجسام، من حيث هي حقولٌ لفعله الروحي المعرفي، هي مدارج لرقيّه إلى الحقيقة وآلاتٌ تحيا بها الروح وتتحرك. ولكي يصبح الجسم آلة صالحة للروح يمر في مراحل سبع، هي السلالة والنطفة والعلقة والمضغة والعظم واللحم والخلق الآخر كما ورد في القرآن الكريم إذ قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلإنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِيـن. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِين. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللّه أَحْسَنُ الـخَالِقِينَ﴾[١٢٨]. وكما يمر الجسد في سبع مراحل ليصلُح آلة للروح، كذلك يمر الإنسان في سبع مراحل

ليصل إلى الغاية في الهداية. وهذه المراحل السبع هي الشرائع التي تُهيِّئ الإنسان لتقبّل الحقيقة، وهي شريعة آدم وشريعة نوح وشريعة إبراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة محمد، سلام اللّه عليهم، ودور القيامة حيث يصبح المهتدي خلقاً آخر في التوحيد. وكما يمر الإنسان في هذه المراحل السبع، يمر السالك أيضاً في مراحل سبع يسمّيها المتصوفة بالمقامات[١٢٩]. وهي، كما ذكر أبو نصر السّراج: التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا[١٣٠]. وفي مرور السالك في هذه المقامات السبعة يتقبّل في ارتقائه الأحوال[١٣١] من عين الجود فيصل إلى إدراك سرّ الحياة في هذا العالم الكثيف البدو. وكما يمر السالك في هذه المقامات السبعة، يتنقل أيضاً في أطوار سبعة هي الطبع، والنفس، والقلب، والروح، والسر، والخفيّ والأخفى[١٣٢]. وكما يمر في هذه الأطوار السبعة، ينتقل المريد في تحققه، كما ذكرت الهندوسية[١٣٣]، في حالات عرفانية سبع أيضاً هي حالة النوم العميق، وحالة الحلم، وحالة اليقظة، وحالة الوعي الصافي، وحالة الوعي الكوني، وحالة الوعي القدَري وحالة الأحدية:

فـــاجــــمـــع الأجـــزاء جـــمـــعـــاً
في جـــــــــوم نـــــيّـــــــراتِ
مـــــن هــــــواء ثـــــم نـــــارِ
ثـــــم مـــــن مـــــاءِ فـــــراتِ
فـــــازرع الـــــكـــــل بـــــأرضٍ
تـــربـــهـــا تـــربُ مـــوات
وتـــعـــاهـــدْهـــا بـــســـقْـــيٍ
مـــــن كـــــؤوسٍ دائـــــراتِ

مــــن جـــوارٍ ســـاقـــيـــاتِ
وســـــواقٍ جـــــاريــــــاتِ
فــــإذا أتمــــمــــتَ ســــبـــعــــاً
أنــــبـــتـــتْ كـــلَّ نـــبــــاتِ[١٣٤]

هكذا تكون الحياة الحق في نظر الحلّاج. عناصر الحياة في العالم الكثيف، من أجسامٍ نيّرات وهواءٍ ونارٍ وماءٍ وترابٍ، تتعهدها أنوار اللطافةِ بالسقي من كؤوسٍ تدور بها السواقي الجاريات كنايةً عن الأقطاب المعلمين الذين يسقون السالكين خمرة المعرفةِ اللدنية، فيتدرج العارف ـ وقد تمت له سبعة أيضاً هي الأجسام النيّرات والعناصر الأربعة وخمرة المعرفة والساقون المعلمون ـ ويرتقي نحو النور مقاماً مقاماً وتتعهده نِعمُ الحق حالاً حالاً، إلى أن يبلغ أعلى المقامات، مقام الرضى بالحق والتسليم إلى سرّ السرائر، وإلى أن تتنزل عليه أصفى الأحوال، حالِ الحب الخالص فنشوة حقيقة التوحيد.

هوامش

(١) الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٧٥.
(٤) الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ٧٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٧٣ ــ ٧٤.
(٦) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٩٣.
(٧) محمد بن الحسين السُلَمي، **طبقات الصوفية**، ص ٣٠٨.
(٨) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٥٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(١١) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، ج ٧، كتاب الرقاق، باب التواضع، ص ١٩٠.
(١٢) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٥٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(١٤) **القرآن الكريم**، سورة النحل (١٦): ٤٠.
(١٥) **القرآن الكريم**، سورة يس (٣٦): ٨٢.
(١٦) J.M. Sanyal (ed. and tr.), *Bhagavat Purana*, chapt. 7, Book 3, pp. 179 ff.
(١٧) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٢٧.
(١٨) **القرآن الكريم**، سورة المائدة (٥): ٥٤.
(١٩) المصدر الأسبق، ص ٨٨.
(٢٠) Massignon (ed.) *Recueil*, p. 52.
(٢١) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٧٦؛ راجع أيضاً الحلّاج، **الديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٨٣.
(٢٢) التهانوي، **كشاف**، ج ٢، ص ١٠٢٨.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٥ ــ ٧٦؛ راجع كذلك الحلّاج، **الديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٨٣.

(٢٤) **القرآن الكريم**، سورة البقرة (٢): الآية ١١٥.
(٢٥) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٨٤.
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٢٨) Massignon (ed.) *Recueil*, p. 6.
(٢٩) المصدر الأسبق، ص ٥٥.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٣٢) **القرآن الكريم** من سورة الأحزاب (٣٣): ٧٢.
(٣٣) المصدر الأسبق، ص ٦٠.
(٣٤) المصدر نفسه.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣٦) السرّاج الطوسي، **اللُّمَع**، ص ٤٥٣ ــ ٤٥٤.
(٣٧) ماسينيون (محقق) **أخبار الحلّاج**، ص ١١٧؛ السُلَمي، **طبقات الصوفية**، ص ٣١١.
(٣٨) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ١٤٥.
(٣٩) الحلّاج، **الطواسين** (تحقق ماسينيون)، ص ١٦.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦ ــ ١٧.
(٤١) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص ٩٢.
(٤٢) يجب التنويه هنا إلى أن الحلّاج قال، «وما كان في أهل السماء موحّد مثل إبليس»، ولم يقل «إلاّ إبليس».
(٤٣) راجع **القرآن الكريم**، سورة البقرة: ٣٤: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ ٱسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إبليسَ أَبى وَٱسْتَكْبَرَ﴾. وسورة الأعراف: (٧): ١١ ــ ١٢: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ ٱسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدوا إلاّ إبْليسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ. قَالَ مَا مَنَعَكَ ألاّ تَسْجُدَ إذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾.
(٤٤) **القرآن الكريم**، سورة صَ (٣٨): الآية ٧٨.
(٤٥) **القرآن الكريم**، سورة الأعراف (٧): الآية ١١.
(٤٦) الحلّاج **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ٤٢ ــ ٤٤.
(٤٧) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٥٩. راجع أيضاً الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ٤٣.
(٤٨) بولس نويا، **ابن عطاء الله (١٣٠٩/٧٠٩) ونشأة الطريقة الشاذلية**، ص ١٤٣.

(٤٩) شرح المتصوّف الشهير روزبهان البقلي (٥٢٢هـ/ ١١٢٨م ــ ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) البيت الأخير، وما آدم إلاّكَ ومن في البين إبليسُ، بقوله: «لم يكن إبليس يعلم أن فِعلَ آدم من أفعال اللّه وأنَّ فعلَه مرآتُه، وأنه ــ إن نظر في المرآة ــ رآه سبحانه عياناً، كما قالوا: ما نظرتُ إلى شيء إلاّ رأيت الله فيه». راجع روزبهان البقلي: **شرح شطحيات**، تحقيق هنري كوربان، ص ٥١٤ ــ ٥١٥. وقد ترجم هذا النص من الفارسية إلى العربية الدكتور كامل مصطفى الشيبي. راجع الشيبي، **شرح**، ص ٢٢٣.

(٥٠) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٥١.

(٥١) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٢٦.

(٥٢) نفى عدد من المفكرين المسلمين أن يكون الحلّاج قد اعتقد بوحدة الوجود. وقالوا إن اعتقاده لا يتعدى وحدة شهود. من هؤلاء ابن تيمية (راجع ما قاله ماسينيون في **أخبار الحلّاج**، ص ٧٨ ــ ٧٩) والغزالي (راجع الفصل ١٥ من القسم الأول من هذا الكتاب). كذلك نفى عن الحلّاج الاعتقاد بوحدة الوجود المستشرق رينولد أ. نيكولسون (راجع كتابه **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمه إلى العربية أبو العلا عفيفي، ص ١٣٠ ــ ١٣٢. أما من العرب فقد نفى عنه هذا الاعتقاد أيضاً عدد من الباحثين مثل محمد جلال شرف في كتابه، **دراسات في التصوف الإسلامي، شخصيات ومذاهب**، ص ٤٢٥ ــ ٤٤٢. أما ماسينيون فلا يرى أن الاتحاد بالله عند الحلّاج يستتبع الفناء الكلي للذات الإنسانية، بل تساميها واتصالها الحميم بالمحبوب الحقيقي (راجع: Massignon, *The Passion of al-hallāj*, vol. 3. p.72).

(٥٣) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٥٠ ــ ٥١.

(٥٤) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٤٢ ــ ٤٣.

(٥٥) الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ٢٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥٨) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٣٧ ــ ٣٩.

(٥٩) الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ٦٦.

(٦٠) فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، تحقيق محمد خان قزويني، ج ١، ص ١٥١. والنص الفارسي هو: «از بايزيدي بيرون آمدم چول مار أز پوست، پس نگر كردم عاشق ومعشوق وعشق يكي ديدم».

(٦١) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٧٢.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٧٩.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٦١. أورد الدكتور الشيبي الصدر الأول من البيت الأول: «نسمات الريح قولي للرشا» معللاً ذلك بأنه لا يصح التأنيث في «قولي» مع مخاطبة النسيم المذكّر. (راجع ما قاله في كتابه **شرح ديوان الحلّاج**، ص ٢٣٠). ولكن فاته جواز استعمال التأنيث على اتباع الجوار، إذ إن الريح مؤنّثة.

(٦٤) الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ١٨.

(٦٥) الحلّاج، **ديوان**، ص ٨٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٢ ــ ٧٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ٦٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٩ ــ ٣٠.

(٧١) القبض والبسط حالان يَرِدان الصوفيين لأسباب شتى قد تختلف عند الصوفي الواحد من وقت إلى وقت، كما قد تختلف بين صوفي وآخر. من ذلك ما قال الشيخ الجنيد: «الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني والحقيقة تجمعني والحق يفرّقني. إذا قبضني بالخوف أفناني وإذا بسطني بالرجاء ردّني عليَّ وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني وإذا فرّقني بالحقّ أشهدني غيري فغطّاني عنه. فهو تعالى في ذلك كله محرّكي غير ممسكي، وموحشي غير مؤنسي. فأنا بحضوري أذوق طعم وجودي. فليته أفناني عني فمتعني، أو غيّبني عني فروّجني». القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٢٣.

(٧٢) المصدر الأسبق، ص ٨٦.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦١ ــ ٦٢.

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٨٠) Gaudapada (ed.) *Les Strophes de Samblya,* traduction par Anne-Marie Esnoul, verses 59 et 61. pp. 69-70.

أما الأبيات بالفرنسية فهي:

Comme une danseusse s'arrête de danser.
Après s'être montrer sur la scène,
Ainsi la nature s'arrête après s'être
Manifester à l'Esprit...
Rien à mon sens n'est plus pudique
Que la Nature qui, s'étant dit: «j'ai été vue»,
Ne s'expose plus jamais au regard de l'Esprit.

(٨١) المصدر الأسبق، ص ٩٦.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩١. غير أنه نُسِب إلى إبراهيم بن أدهم ما يفيد أن الأبيات الأربعة الأولى هي لميمونة السوداء. وقد وردت على الشكل الآتي:

قلوب العارفين لها عيون
ترى ما لا يراه الناظرونا
وألسنة بسر قد تناجي
تغيب عن الكرام الكاتبينا
وأجنحة تطير بغير ريش
إلى ملكوت ربّ العالمينا
فتسقيها شراب الصدق صرفاً
وتشرب من كؤوس العارفينا

راجع الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري، **عقلاء المجانين**، علق عليه محمد بحر العلوم، ص ١٥١ ــ ١٥٢.
(٨٥) الحلاّج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٧٧ ــ ٧٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٩٠) **القرآن الكريم**، سورة الانشقاق (٨٤): ٦.

(٩١) المصدر الأسبق، ص ٣٦ ــ ٣٧. يفضّل الدكتور الشيبي أن يقرأ البيت الثاني: «كلمات من غير شكل ولا نقط...» بدلاً من «ولا نطق» كما وردت في الأصل. ولكن لا أجد لذلك مسوّغاً وجيهاً لتغيير الأصل.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٩١ ــ ٩٣.

(٩٦) الحلاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون) ص ٧٥.

(٩٧) المصدر الأسبق، ص ٧٣.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٠٠) Louis Massignon (ed.) *Le Divãn d'al-Hallãj* p. 106. لم يثبت الشيبي في تحقيقه لديوان الحلّاج هذا البيت.

(١٠١) المصدر الأسبق، ص ٥٩.

(١٠٢) راجع ص ١٠٥ الحاشية ٢٧ من هذا الكتاب.

(١٠٣) الحلّاج، **الديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٦٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٠٥) راجع الفصل الثاني من القسم الثاني من هذا الكتاب، خصوصاً ص ١٣٠ وما يتبع.

(١٠٦) الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ٢٩.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٦ ــ ٢٧.

(١٠٨) ماسينيون (محقق)، **أخبار الحلّاج**، ص ٤٨.

(١٠٩) الحلّاج، **الديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٢٦.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١١١) الحلّاج، **الطواسين** (تحقيق ماسينيون)، ص ٦١.

(١١٢) المصدر الأسبق، ص ٦٩.

(١١٣) المصدر نفسه.

(١١٤) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٣١١.

(١١٥) المصدر الأسبق، ص ٧٤. فضّل المحقق الدكتور الشيبي أن يقرأ البيت الثالث: «حالٌ إليه جرى...» دون أن يذكر سبباً وجيهاً لتلك القراءة.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١١٧) **القرآن الكريم**، سورة ق (٥٠): ١٦.

(١١٨) المصدر الأسبق، ص ٧٦.

(١١٩) المصدر نفسه.

(١٢٠) **القرآن الكريم**، سورة الأعراف (٧): ٥٤.

(١٢١) المصدر الأسبق، ص ٨٠.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٢٥) المصدر نفسه.

(١٢٦) المصدر نفسه.

(١٢٧) المصدر نفسه.

(١٢٨) **القرآن الكريم**، سورة المؤمنون (٢٣): ١٢ ــ ١٤.

(١٢٩) في تعريف المقام يقول القشيري، و«المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصّل إليه بنوعِ تصرُّف، ويتحقق به بضربِ تطلُّبٍ ومقاسات تكلُّف. فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرياضة له. وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لَمْ يستوفِ أحكام ذلك المقام». القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٣٢.

(١٣٠) أبو نصر عبد الله بن علي السرّاج، **اللُّمع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ص ٦٨ ــ ٨١.

(١٣١) في تعريف الحال يقول القشيري، «والحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمّد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم... فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب». المصدر الأسبق، ص ٣٢.

(١٣٢) التهانوي، **كشاف**، ج ٢، ص ٩٠٧.

(١٣٣) راجع ص ١٣٠ ــ ١٣٣ من هذا الكتاب.

(١٣٤) الحلّاج، **ديوان** (تحقيق الشيبي)، ص ٣٥ ــ ٣٦.

المصادر والمراجع

١ ـ العربية والفارسية

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي، **الكامل في التاريخ**، ج ٨، القاهرة: منشورات أحمد الحلبي ومحمد مصطفى، ١٣٠٣هـ.

ابن باكويه، «بداية حال الحلّاج ونهايته»، في: Louis Massignon (محقق)، *Quatre textes* ص *27 ــ *47.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **المنتظم في تاريخ الأمم**، ج ٦، حيدر آباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ــ ١٣٥٩هـ.

ابن حنبل، أحمد بن محمد، **المسند**، ج ٥، القاهرة، المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **كتاب العبر وديوان المبتدأ**

والخبر، ج ٣، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٦٦.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر، **وفات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ١، حققه إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ١، (حققه فردیناند وستنفيلد Wustenfeld Rudofph Devdeliseh، Göttingen) ١٨٣٥.

ابن زنجي، أبو القاسم إسماعيل بن عبد الله محمد، «ذكر مقتل الحلّاج»، في: Louis Massignon (محقق)، *Quatre textes*، ص *1 ــ *14.

ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس **تاريخ مختصر الدول**، بيروت ١٨٩٠م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، ج ١١، بيروت، مكتبة المعارف؛ الرياض، مكتبة النصر، ١٩٦٦.

أدونيس، على أحمد سعيد، **الآثار الكاملة**، بيروت، دار العودة ١٩٧١.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، ج ١، استانبول، دار الطباعة، ١٩١٥هـ.

بدوي عبد الرحمن، **شخصيات قلقة في الإسلام**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦.

ــ، **شطحات الصوفية**، ج ١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩.

البياتي، عبد الوهاب، **ديوان عبد الوهاب البياتي**، بيروت، دار العودة: ١٩٧٢.

التهانوي، محمد علاء بن شيخ علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج ١، طهران، ١٩٤٧.

الحلّاج، أبو المغيث الحسين بن منصور، **الأعمال الكاملة**، جمعه وحققه وقدّم له محمد عباس، بيروت: دار رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٢.

ـــ، **ديوان الحلّاج أبي المغيث الحسين بن منصور بن محمى البيضاوي**، ٢٤٤ ـــ ٣٠٩هـ/ ٨٥٨ ـــ ٩٩٢م، صنعه وأصلحه كامل مصطفى الشيبي، بغداد، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــ، **ديوان الحلّاج**، جمعه وقدّم له سعدي ضناوي، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨.

ـــ، **ديوان الحلاج**، جمعه وحققه لوي ماسينيون، باريس: Librairie Orientaliste Genthner, Paul، ١٩٣١.

ـــ، **ديوان الحلاج**، أعدّه وقدّم له عبده وازن، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨.

ـــ، **كتاب الطواسين**، حققه لوي ماسينيون، باريس: Librairie Paul Geuthner، ١٩١٣.

ـــ، **كتاب الطواسين**، حققه الأب پول نويا اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٢.

ـــ، **كتاب الطواسين**، حققه الأب پول نويا اليسوعي، كولونيا، منشورات الجمل، ١٩٨٧.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٨، القاهرة، مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة؛ بغداد المكتبة العربية، ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ٢، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.

روزبهان البقلي، ابن أبي النصر الشيرازي، **شرح شطحيات** (بالفارسية)، حققه هنري كوربان، طهران، ١٩٦٦.

الزهاوي، جميل صدقي، **ديوان جميل صدقي الزهاوي**، بيروت، دار العودة، ١٩٧٢.

السرّاج الطوسي، أبو النصر عبد الله بن علي، **اللُّمع**، حققه وقدّم له وخرّج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، دار الكتب الجديد بمصر، بغداد، مكتبة المثنى، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠.

سرور، طه عبد الباقي، **الحسين بن منصور الحلّاج شهيد التصوف الإسلامي (٢٤٤هـ ـ ٣٠٩هـ)**، القاهرة، المكتبة العلمية ومطبعتها، ١٩٦١.

السُّلَمِي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، **طبقات الصوفية**، القاهرة، جماعة الأزهر الشريف، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

ـــ، «مقتطفات من تاريخ الصوفية»، في Massignon, *Quatre textes* ص *15 ـــ *25.

السهلجي، «النور من كلمات أبي طيفور»، في عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ج ١، ص ٣٧ ـــ ١٤٨.

شرف، محمد جلال الدين، **دراسات في التصوف الإسلامي**،

شخصيات ومذاهب، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٠.

الشيبي، كامل مصطفى، **الحلّاج موضوعاً للآداب والفنون العربية والشرقية قديماً وحديثاً**، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٦.

ـــ، **شرح ديوان الحلّاج أبي المغيث الحسين بن منصور بن محمى البيضاوي**، بيروت وبغداد، مكتبة النهضة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

ـــ، **الصلة بين التصوّف والتشيّع**، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميكال دي خويه، ليدن: أ. ج، بريل، ١٨٧٩ ـــ ١٨٩٨.

عبد الصبور، صلاح، **مأساة الحلّاج، مسرحية شعرية**، بيروت، دار الآداب ١٩٦٥.

عز الدين، عبد السلام، **شرح حال الأولياء**، مخطوط في المتحف العراقي، رقم ١٢٥٤، (أشار إليه كامل مصطفى الشيبي في **شرح ديوان الحلّاج**).

العطار، فريد الدين، **تذكرة الأولياء**، ج ١ (بالفارسية)، تحقيق محمد خان قزويني، الطبعة الخامسة، طهران، المكتبة المركزية، دون تاريخ.

ـــ، **منطق الطير**، عرّبه بديع محمد جمعة، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩.

العهد الجديد، «إنجيل متى»؛ «إنجيل لوقا».

غريّب، ميشال فريد، **الحلّاج أو وضوء الدم**، بيروت، دار مكتبة

الحياة، دون تاريخ.

الغزالي، أبو حامد محمد، **سر العالَمين وكشف ما بين الدارين**، القاهرة، ١٣٢٧هـ.

ـــ، **مشكاة الأنوار**، حققه وقدم له أبو العلاء عفيفي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

القاضي التنوخي، أبو علي المحسّن بن علي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ١، حققه عبود الشالجي، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

القرآن الكريم.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة القشيرية**، القاهرة: ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

ماسينيون، لوي؛ كراوس، پول (Paul Kraus) (محققان)، **أخبار الحلاّج**، باريس: Librairie philosophieuque J. Vrin، ١٩٥٧.

ماسينيون، لوي، «المنحنى الشخصي لحياة الحلاّج شهيد الصوفية في الإسلام»، ترجمها إلى العربية عبد الرحمن بدوي في كتابه **شخصيات قلقة في الإسلام**.

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد، **تجارب الأمم**، ج ١، القاهرة، مطبعة شركة التمدن الصناعية، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م.

مردم بك، خليل، **الحلاّج، مسرحية شعرية من أربعة فصول**، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧١.

نويا، بولس، **ابن عطاء الله (١٣٠٩/٧٠٩) ونشأة الطريقة الشاذلية**، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠.

النيسابوري، الحسن بن محمد بن حبيب، **عقلاء المجانين**، علّق عليه محمد بحر العلوم، الطبعة الثانية، النجف: المكتبة الحيدرية ومطبعتها، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

نيكولوسن، رينولد أ.، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمه إلى العربية أبو العلاء عفيفي، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

٢ ـ الإنكليزية والفرنسية

Attar, Farid ud-din, *The Conference of the Birds Mantiq ut-Tair*, translated into English from the French translation of Garcin de Tassy by S.C. Nott, London: The Janus Press, 1954.

Gaudapada (ed.), *Les strophes de Samblyia,* traduction par Anne-Marie Esnoul, Paris: Collection Emile Senart, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1964.

Hamdani, Abbas, *The Beginnings of the Isma'ili Da'wa in North India,* Cairo: Dar al-Maaref, 1956.

Lewis, Bernard, «'Ali ibn Muhammad», *Encyclopaedia of Islam,* new edition, Leiden: E.j. Brill; London: Luzac and Co., 1960.

Makarem, Sami, *The Political Doctrine of the Isma'ilis, (the Imamate),* Delmar, New York, Caravan Books, 1977.

Mason, Herbert, *The Death of al-Hallãj, a Dramatic Narrative,* Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1979.

Massignon, Louis, «Etude sur une courbe personnelle de vie: le cas de Hallaj, martyr mystique de l'islam», *Dieu vivant,* Paris: Seuil, 1945, Cahier 4, pp. 11-34; reproduced in Moubarac, Y. (ed.) *Opera Minora,* vol. 2, Beyrouth: Dar al-Maaref, 1963.

—, *La Passion d'al-Husayn-ibn-Mansour al-Hallãj, Martyr Mystique de l'Islam executé à Baghdad le 26 Mars 922;* étude d'histoire religieuse, 2 volumes, nouvelle edition, Paris: Gallimard, 1975.

—, *The Passion of al-Hallãj Mystic and Martyr of Islam,* 4 volumes, translated from the french with a biographical forward by Herbert Mason, Princeton, New Jersey: Princeton University Edinburgh Press, 1982.

—, «Zandj,» *Encyclopaedia of Islsam,* old edition, Leyden: E.J. Brill Ltd; London: Luzac and Co., 1934.

—, (ed., tr. et annoté par) *Le dîvãn d'al-Hallãj,* Deuxième édition, Paris: Librairie Orientaliste paul Geuthner, 1931 (extrait du *Journal al Asiatique*, 1931), 1955.

—, (ed.), *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Husayn Ibn Mansour al-Hallãj,* Paris: Librairie Paul Geuthner, 1914.

—, (ed.) *Recueils de textes inédits concernanat l'histoire de la mystique en Pays d'Islam,* Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

Pearson, J.D., *Index Islamicus*, Cambridge, England: W. Heffer and Sons Limited, 1961.

Noldeke, Theodor, *Sketches from Eastern History*, tralanted by John Sutherland Black, London and Echnburgh, 1892.

Patanjali, Maharishi, *Yogasutra of Patanjali,* with commentary of Vyasa, translated into English by Bangali Baba, Delhi and Varanasi: Motilal Banarsidass, 1979.

Sanyal, J.M. (ed. and tr.) *Bhagavat Purana,* 2nd edition, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973.

نبذة عن المؤلف

الدكتور سامي نسيب مكارم، أستاذ التصوف والأدب العربي والإسلاميات في دائرة العربية ولغات الشرق الأدبي في الجامعة الأميركية في بيروت. له ما ينيف على عشرين مؤلفاً منها في حقل التصوف:

ـ **الشيخ علي فارس، وليّ من القرن الثامن عشر**، (بيروت ١٩٩٠ ـ و٢٠٠٣).

ـ **عاشقات الله**، (بيروت، دار صادر، ١٩٩٤).

ـ **مرآة على جبل قاف**، (بيروت، دار صادر، ١٩٩٧).

سامي مكارم

الحلّاج

يلم هذا الكتاب بحياة الحلاج ظهوراً وصعوداً ومصرعاً بصفته ظاهرة عرفانية ذات توجهات معرفية، وشخصية صوفية كبيرة كرست حياتها لاستطلاع الحق من خلال العبارة التي تتجاوز في مراميها معانيها الحسية والعقلية إلى معانٍ لا يدركها إلا الصفوة من الناس.

ويتتبع هذا الكتاب شخصية الحسين بن منصور الحلاج منذ ولادته ونشأته في قرية الطور من مقاطعة فارس وحتى مصرعه مصلوباً بباب خراسان المطل على دجلة على يدي الوزير حامد ابن العباس، تنفيذاً لأمر الخليفة المقتدر في القرن الرابع الهجري، مروراً بأظلم محاكمة عرفها تاريخ الفكر الإسلامي وأكثرها جوراً والتباساً.

RIAD EL-RAYYES BOOKS

ISBN 9953-21-162-0

9 789953 211626